المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
كلية العقيدة والدعوة
الجمعية العلمية السعودية
لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب

مَجلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحكَّمَةٌ مُتَخَصِّصَةٌ

السَّنة (١٨) - العدد (٣٧) - رجب (١٤٤٧ هـ) - يناير (٢٠٢٦م)

الجمعية العلمية السعودية
لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences
مجلة الدراسات العقدية

حقوق الطبع محفوظة

النسخة الورقيَّة:

رقم التسلسل الدولي للدوريَّات (ردمد)

١٦٥٨ـ ٥١٦X

رقم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنيَّة

١٤٣٠ـ ٧٦١٧

النسخة الإلكترونيَّة:

رقم التسلسل الدولي للدوريَّات (ردمد)

١٦٥٨ ـ ٨٤٠١

رقم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنيَّة

١٤٤١ـ ٢٠٨٤

بسم الله الرحمن الرحيم

https://t.me/tahmilkutubwarosaililmiyah

عنوان المراسلات

تكون المراسلات باسم مدير التحرير

جوَّال: ٩٦٦٥٥٢٥٣٤٢٨٢+

هاتف: ٩٦٦١٤٨١٣٧٠٤٤+

البريد الإلكتروني: aqeedaamm@gmail.com

تعريف المجلَّة

مجلَّة الدِّراسات العقديَّة: مجلَّةٌ علميَّةٌ محكَّمةٌ، تصدر عن الجمعيَّة العلميَّة السعوديَّة لعلوم العقيدة والأديان والفِرَقِ والمذاهب، بإشراف الجامعة الإسلاميَّة بالمدينة النبويَّة، تختص بنشر البحوث والدِّراسات العلميَّة والمخطوطات المحقَّقة المتخصِّصة في حقل علوم العقيدة والأديان والفِرَقِ والمذاهب الفكريَّة، يتولَّى تحريرها هيئةٌ علميَّةٌ مختصَّةٌ مكوَّنةٌ مِن عددٍ مِن أساتذةٍ جامعيين، تجيز نشر البحث بموافقة اثنين مِن المختصِّين، صدر أوَّل عددٍ مِن المجلَّة في محرَّم ١٤٣٠ هـ، وتصدر دوريًا بواقع عددين سنويًا.

مجلة الدراسات العقدية

هيئة التحرير

رئيس التحرير:

أ . د / طارق بن سعيد القحطاني

مدير التحرير:

أ . د / فهد بن عيسى العنزي

الأعضاء:

أ . د / عبد الله بن عيسى الأحمدي

أ . د / عبد الله بن محمد السند

أ . د / ألطاف الرحمن بن ثناء الله

أ . د / أمين بن أحمد السعدي

أ . د / عادل بن حجي العامري

أمين المجلَّة:

عبد الله أحمد عبد الله

قواعد النشر
في مجلة الدراسات العقدية

١) أن يكون البحث جديدًا لم يسبق نشره.

٢) أن يكون البحث مُتَّسِمًا بالأصالة والجدة والابتكار والإضافة المعرفية.

٣) أن يكون البحث في مجال تخصص المجلة.

٤) أن لا يكون مُستَلًّا من بحوث سبق نشرها للباحث.

٥) أن تُراعى فيه قواعد البحث العلميّ الأصيل، ومنهجيّته.

٦) أن يكون البحث في ملف واحد مشتملًا على العناصر التالية:

-صفحة العنوان مشتملة على بيانات الباحث الأساسية باللغة العربية والإنجليزية.

- ملخص البحث باللغة العربية واللغة الإنجليزية.

- مقدمة تحتوي على: توطئة للدخول في الموضوع، أهمية الموضوع، سبب اختياره، أهداف البحث، حدوده، الدراسات السابقة، خطة الموضوع، ومنهج البحث أو التحقيق.

- صُلب البحث.

- خاتمة البحث: وتتضمن أهم النتائج، والتوصيات.

- مصادر البحث: باللغة العربية.

- رومنة المصادر العربية بالحروف اللاتينية في قائمة مستقلة.

- الملاحق اللازمة (إن وجدت).

- فهرس الموضوعات.

٧) ألا يتجاوز عدد كلمات البحث -بتمامه- (١٢٠٠٠) كلمة، أو (٧٠) صفحة.

٨) أن تكتب بيانات البحث الأساسية باللغتين العربية والإنجليزية في صفحة العنوان وتحتوي على: (عنوان البحث، واسم الباحث، ودرجته العلمية، وجهته «القسم والجامعة»، وبريده الإلكتروني).

٩) أن لا يتجاوز عدد كلمات كل من الملخصين: العربي والإنجليزي (٢٠٠) كلمة، على أن لا يزيد عن صفحة واحدة لكل ملخص، متضمنًا: عنوان البحث، وأبرز الأهداف، والخطوط العامة للمنهج، وأبرز النتائج والتوصيات، مع الحرص على دقّة الترجمة.

ويُتبع كل ملخص (عربي/ إنجليزي) بالكلمات الدالة (المفتاحية) المعبرة بدقة عن موضوع البحث، والقضايا الرئيسة التي تناولها، بحيث لا يتجاوز (٥) كلمات لكل من الملخصين.

١٠) أن تراعى في تحقيق المخطوط المعايير التالية:

- الأصالة والقيمة العلمية.

- أن تكون النسخة -النسخ- كاملة وليست أجزاءً من مخطوط.

- أن يعتمد المنهج العلمي في تحقيق المخطوطات.

١١) ترسل الأبحاث إلى البريد الإلكتروني للمجلة (aqeedaamm@gmail.com) في ملفين، كل ملف بصيغتين: وورد (word) + بي دي إف (pdf)، على أن يتضمن أحدهما بيانات الباحث كاملة والآخر خالٍ من البيانات.

١٢) في حال اعتماد نشر البحث تؤول حقوق نشره كافة للمجلة، ولها أن تعيد نشره ورقيًّا أو إلكترونيًّا، ويحقّ لها إدراجه في قواعد البيانات المحلّيّة والعالمية -بمقابل أو بدون مقابل- وذلك دون حاجة لإذن الباحث.

١٣) يلتزم الباحث بمراجعة بحثه وسلامته من الأخطاء اللغوية والطباعية.

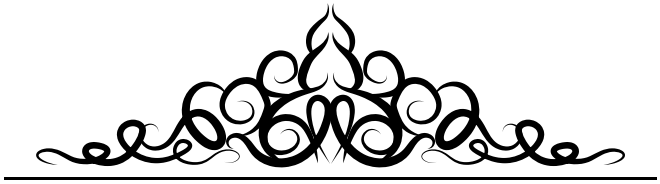
١٤) لا يحقّ للباحث إعادة نشر بحثه المنشور في المجلّة -في أي وعاء من أوعية النّشر- إلاّ بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.

١٥) الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو الجمعية.

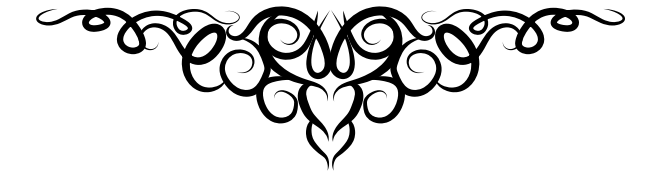
المواد المنشورة في المجلَّة
تُعبِّر عن آراء أصحابها

محتويات العدد

الموضوع:	الصفحة:
– التطوع في الإسلام وعلاقته بالعقيدة من جهة الأثر: «دراسة تأصيلية تحليلية» د. بدر بن محمد بن إبراهيم الوهيب	١٣
– الأحوال التي تفرد بها المنافقون عن الكفار في الآخرة والحكمة منها: «جمعًا ودراسةً» د. بسام بن مريزيق بن مرزوق الحجيلي	٨٣
– منهج الإمام أبي سعيد الدارمي في التعامل مع أهل البدع من خلال كتابه «النقض» د. الشيماء بنت محمد بن عبد الله الحوتي	١٣٩
– رسالة صوت القارئ للقرآن التالي له باللسان: هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟ للمؤلف: أبي عبد الله محمد بن موسى العمراني (٥٦٨ هـ): «دراسةً وتحقيقًا» د. منى بنت عبد الرحمن بن إبراهيم الشنيفي	٢١٥
– شَارلُ دِي فُوكُّو، رائد الفَاتيكَان في الحوار المسيحي– الإِسْلَامِي، وموقفه من الإسلام: «دراسة تحليليَّة نقديَّة» د. عائض بن سعد الدوسري	٢٨٩
– الفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين: دراسة نقديَّة وفق عقيدة أهل السُّنة والجماعة أ.د. ماهر عبد الرحيم خوجه	٣٧٩
– فلسفة الخلود وإشكاليات الخلود الرقمي: «دراسة عقدية نقدية» د. هيام عباس عبد العال محمود	٤٥٩



الجمعية العلمية السعودية
لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب



مجلة الدراسات العقدية

التطوع في الإسلام وعلاقته بالعقيدة من جهة الأثر
«دراسة تأصيلية تحليلية»

Volunteering in Islam and its Relationship to ‘Aqeedah from the Perspective of Impact An Original and Analytical Study

إعداد:
د. بدر بن محمد بن إبراهيم الوهيبي
أستاذ العقيدة المساعد بقسم العقيدة،
في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

Prepared by:
Dr. Badr bin Muhammad bin Ibrahim Al-Wuhaibi
Assistant Professor at in the Department of Creed,
at Al-Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University

Email: bmwh1000@hotmail.com

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date	تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date
١٩/ ٨/ ١٤٤٦هـ - 18/ 2/ 2025 CE	٥/ ١١/ ١٤٤٦ هـ - 3/ 5/ 2025 CE

تاريخ نشر البحث A Research publication Date	
رجب ١٤٤٧هـ	January 2026 CE
DOI: 10.36046/0793-018-037-001	

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

تناول البحث موضوعًا نوعيًا، جديدًا، وهامًا؛ وهو التطوع في الإسلام، وعلاقته بالعقيدة من جهة الأثر، **وتظهر أهمية الموضوع من خلال ما يلي:**

١ – كثرة أدلة التطوع.

٢ – أن التطوع في الإسلام، مشمول في مسائل العقيدة ومباحثها.

٣– ندرة البحوث التي تربط التطوع بالعقيدة، مع أهميته.

٤ – كثرة المقبلين على العمل التطوعي، والحاجة ماسَّة إليه.

أما أهداف البحث فهي:

١ – تحرير مفهوم التطوع في الإسلام.

٢ – بيان ارتباط التطوع في الإسلام بالعقيدة.

٣– توضيح العلاقة بين العقيدة والتطوع في الإسلام من جهة أثر العقيدة في التطوع، وأثر التطوع في العقيدة.

وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف، انقسم البحث إلى قسمين:

القسم الأول: تأصيل مفهوم التطوع في الإسلام، من خلال: بيان أصل معنى التطوع في اللغة، ثم النظر في معاني التطوع المتنوعة، والمقارنة بينها، وصولًا إلى تعريف مختار للتطوع في الإسلام، وشرح التعريف، ثم ذكر أدلة مشروعية التطوع من الكتاب والسنة.

والقسم الثاني من البحث: يتعلق ببيان علاقة العقيدة بالتطوع من جهة أثر العقيدة في التطوع: من خلال بيان أثر العقيدة في صحة التطوع وقبوله، وكذلك أثر العقيدة في ربط المتطوع بالإيمان بالله واليوم الآخر، ثم بيان أثر العقيدة في تعظيم أثر التطوع.

وأيضًا: تطرق البحث لعلاقة التطوع بالعقيدة من جهة أثر التطوع في العقيدة: واشتمل على بيان أثر التطوع في الإيمان، وأثر التطوع في نيل ولاية الله، ثم بيان أثر التطوع في الإيمان باليوم الآخر.

الكلمات المفتاحية: التطوع، التطوع في الإسلام، العقيدة، الإيمان، علاقة العقيدة بالتطوع، أثر التطوع في العقيدة، أثر العقيدة في التطوع.

Abstract

The research addresses a specific, novel, and highly impactful topic: Volunteering in Islam and its relationship to ‘Aqeedah from the perspective of Impact. The importance of the topic is evident through the following points:

1- Abundance of textual evidence supporting Volunteering.

2- Volunteering in Islam is encompassed within the issues and discussions of ‘Aqeedah.

3- Scarcity of research linking Volunteering with ‘Aqeedah, despite its high importance.

4- High number of those engaging in volunteer work, and the urgent need for it.

The objectives of the research are:

1- Defining the concept of Volunteering in Islam.

2- Clarifying the connection between Volunteering in Islam and ‘Aqeedah.

3- Elucidating the relationship between ‘Aqeedah and Volunteering in Islam, considering the Impact of ‘Aqeedah on Volunteering and the Impact of Volunteering on ‘Aqeedah.

To achieve these objectives, the research is divided into two parts:

Part I: Establishing the concept of Volunteering in Islam. This is accomplished by: Stating the original linguistic meaning of Volunteering, then examining and comparing its various meanings, leading to a selected definition of Volunteering in Islam, followed by an explanation and citation of the textual evidence (from the Qur’an and Sunnah).

Part II: Discussing the relationship of ‘Aqeedah to Volunteering from the perspective of ‘Aqeedah’s Impact on Volunteering. This includes: Clarifying the Impact of ‘Aqeedah on the soundness and acceptance of voluntary deeds, demonstrating the Impact of ‘Aqeedah in connecting the volunteer to faith in Allah and the Last Day, and explaining the Impact of ‘Aqeedah in magnifying the Impact of Volunteering.

The research also explores the relationship of Volunteering to ‘Aqeedah from the perspective of Volunteering’s Impact on ‘Aqeedah. This section addresses: The Impact of Volunteering on Faith, the Impact of Volunteering on attaining the divine favor of Allah, and the Impact of Volunteering on belief in the Last Day.

Keywords: Volunteering, Volunteering in Islam, ‘Aqeedah, (Faith), Relationship between ‘Aqeedah and Volunteering, Impact of Volunteering on ‘Aqeedah, Impact of ‘Aqeedah on Volunteering.

المقدمة

إنّ الْحَمْدُ لِلَّهِ نَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا، مَنْ يَهْدِ اللهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [الأحزاب: ٧٠][(١)].

أما بعد..

فإن الله عَزَّوَجَلَّ يقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذَّارِيَات: ٥٦]، قال البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «مَا خَلَقْتُ أَهْلَ السَّعَادَةِ مِنْ أَهْلِ الْفَرِيقَيْنِ إِلَّا لِيُوَحِّدُونِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: خَلَقَهُمْ لِيَفْعَلُوا، فَفَعَلَ بَعْضٌ وَتَرَكَ بَعْضٌ..»[(٢)]، فالحكمة من

(١) هذه خطبة الحاجة، وهي مأثورة عن النبي ﷺ، وتُشرع بين يدي كلّ حاجة. وقد أخرجها الإمام أحمد في مسنده (٦/ ٢٦٢)، وأبو داود في سننه (٢/ ٢٣٩)، كتاب «النكاح»، باب في «خطبة النكاح»، والنسائي في سننه (٦/ ٨٩)، كتاب «صلاة الجمعة»، باب «كيف الخطبة»، وابن ماجه في سننه (٣/ ٨٨)، كتاب «النكاح»، باب «خطبة النكاح»، قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ثَبَتَ عَنْهُ ﷺ أَنَّهُ عَلَّمَهُمْ خُطْبَةَ الْحَاجَةِ» زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم (٢/ ٤١٥)، وقال أيضًا: «كَذَلِكَ الحَدِيث الَّذِي رَوَاهُ أهل السّنَن بِالْإِسْنَادِ الصَّحِيح عَن عبد الله بن مَسْعُود» صيغ الحمد، لابن القيم [ص: ٣٨]، وقد أفردها الشيخ محمد ناصر الدين الألباني برسالة جمع الأحاديث الواردة فيها، وسماها خطبة الحاجة التي كان النبي ﷺ يُعلّمها أصحابه.

(٢) صحيح البخاري (٦/ ٣٩١).

خلق الخلق هي تحقيق العبودية الخالصة لله عَزَّوَجَلَّ، وقال سبحانه: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البَيِّنَة: ٥] فالله عَزَّوَجَلَّ أمرنا بالإخلاص له سبحانه في جميع عباداتنا، والعبادات التي أُمِرْنا بها أنواع منها: الفرائض، ومنها النوافل والتطوعات، والمطلوب من الثقلين التقرب إلى الله عَزَّوَجَلَّ بأداء الفرائض، والتزود بنوافل الطاعات، مخلصين لله عَزَّوَجَلَّ في ذلك كله، ومن حقق ذلك صار من أولياء الله عَزَّوَجَلَّ، ففي حديث أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ**»[(١)]. بوَّب عليه البغوي رَحِمَهُٱللَّهُ: «باب التقرب إلى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالنوافل والذكر»[(٢)]، وقد صدّر الإمام البخاري رَحِمَهُٱللَّهُ كتاب الإيمان في صحيحه، بـ بَابُ الْإِيمَانِ وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: «**بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ**»، وأورد فيه كتاب عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُٱللَّهُ فقال: «.. وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن عدي: إن للإيمان فرائض وشرائع وحدودًا وسننًا، فمن استكملها استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان..»[(٣)].

مما سبق كله يتبين عظيم شأن التطوع في الإسلام، وجليل نفعه، ورفيع

(١) صحيح البخاري (٨/ ٢٩٣- ٢٩٤).
(٢) شرح السنة، للبغوي (٥/ ١٩).
(٣) صحيح البخاري (١/ ١٩٣- ١٩٤)، وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للآلكائي ت٤١٨هـ (٤/ ٩٢٦).

منزلته، وكبير أثره في العقيدة، وتأثره بها؛ مع مسيس الحاجة إليه، وكثرة المقبلين عليه، فاستعنت بالله عَزَّوَجَلَّ، في دراسة هذا الموضوع، استشعارًا لمكانته وأهميته، ومشاركةً في إثراء الموضوع، مؤملًا أن يكون مفتاحًا لبحوث أخرى في هذا الباب الهام.

وجعلت عنوان هذا البحث: **(التطوع في الإسلام وعلاقته بالعقيدة من جهة الأثر. دراسة عقدية تأصيلية)**.

أسأل الله عَزَّوَجَلَّ الإعانة والتوفيق والسداد، كما أسأله أن يجعله خالصًا لوجهه، موافقًا لمرضاته، نافعًا لي ولعباده المسلمين، إنه جواد كريم.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- كثرة الأدلة من الكتاب والسنة عن التطوع.

٢- أن التطوع في الإسلام، مشمول في مسائل العقيدة ومباحثها.

٣- ندرة البحوث التي تربط التطوع بالعقيدة، مع أهميته.

٤- كثرة المقبلين على العمل التطوعي، والحاجة ماسَّة للتعرف على علاقته بالعقيدة.

٥- الرغبة في الإسهام في هذا الباب من أبواب البحوث العقدية، والمشاركة في إثرائها.

أهداف البحث:

١- تحرير مفهوم التطوع في الإسلام.

٢- بيان ارتباط التطوع في الإسلام بالعقيدة.

٣- توضيح العلاقة بين العقيدة والتطوع في الإسلام من جهة أثر العقيدة في التطوع، وأثر التطوع في العقيدة.

أسئلة البحث:

١- ما مفهوم التطوع في الإسلام؟ وكيف نحرِّر تعريفًا جامعًا للتطوع في الإسلام؟

٢- هل هناك ارتباط بين العقيدة والتطوع؟

٣- ما أثر العقيدة في التطوع، وما أثر التطوع في العقيدة؟

الدراسات السابقة:

بعد البحث في فهارس دار المنظومة، وبقية الفهارس المتاحة من خلال موقع مكتبة الأمير سلطان بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عن الدراسات العلمية حول التطوع وعلاقته بالعقيدة، لم أقف إلا على بحث واحد: عنوانه: **(أثر العمل التطوعي على الإيمان: دراسة عقدية تأصيلية)** للباحثة: أسماء محمد توفيق بركات، منشور في مجلة البحوث والدراسات الشرعية، المجلد ١، عدد ٢، عام ٢٠١٢م، وكان اتجاه البحث نحو أثر العمل التطوعي على أحكام الإيمان، تقول الباحثة: «فظهر أثر العمل التطوعي على أحكام الإيمان زيادة ونقصًا، وما ارتبط به من أحكام دنيوية وأخروية في الوعد والوعيد. وقد كانت إرادة التأصيل العقدي لإبراز أهمية العمل التطوعي في تحقيق مفهوم الإيمان هي المعول عليها في البحث..».

واشترك بحثي مع هذه الدراسة في مسألة واحدة: وهي المسألة الأولى من الفرع الأول بالمطلب الثاني من المبحث الثاني، ويفترق عنه في بقية مباحث

ومطالب وفروع ومسائل هذا البحث، مثل: بيان معاني التطوع المتنوعة، والمقارنة بينها، والتعريف المختار للتطوع في الإسلام، وأدلة مشروعية التطوع من الكتاب والسنة، ثم بعد ذلك بيان علاقة العقيدة بالتطوع من جهة أثر العقيدة في التطوع، ومن جهة أثر التطوع في العقيدة.

منهج البحث وإجراءاته:

سأسلك في هذا البحث المنهج الاستقرائي، التحليلي؛ بحيث أجمع مسائل البحث من مصادرها الأصيلة وأحللها للخروج بدراسة تأصيلية عقدية؛ تعنى بالتطوع في الإسلام وعلاقته بالعقيدة من جهة الأثر.

وسأتبع الإجراءات المتعارف عليها في البحوث العلمية من حيث التوثيق، والعزو، والتخريج، إلا ما كان في الصحيحين أو في أحدهما فلا أحكم عليهما؛ لتلقي الأمة لهما بالقبول، ولن أترجم للأعلام ولا البلدان، مراعاةً للاختصار؛ ولكون البحث ينشر نشرًا علميًا يطلع عليه المختصون عادةً، ولا الغريب -إلا ما مسَّت له الحاجة مما يتعلق بصلب الموضوع-.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتشتمل على: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، أهداف البحث، وأسئلة البحث، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وإجراءاته.

المبحث الأول: مفهوم التطوع، وأدلة مشروعيته.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التطوع لغةً واصطلاحًا.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: معنى التطوع لغةً، واصطلاحًا، والمقارنة بين التطوع في الإسلام، وبين غيره من أنواع التطوع.

الفرع الثاني: التعريف المختار للتطوع في الإسلام.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية التطوع.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: الأدلة من القرآن العظيم.

الفرع الثاني: الأدلة من السنة.

المبحث الثاني: العلاقة بين العقيدة والتطوع في الإسلام من جهة الأثر.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أثر العقيدة في التطوع.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: أثر العقيدة في صحة التطوع وقبوله.

الفرع الثاني: أثر العقيدة في ربط المتطوع بالإيمان بالله واليوم الآخر.

الفرع الثالث: أثر العقيدة في تعظيم أثر التطوع.

المطلب الثاني: أثر التطوع في العقيدة.

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أثر التطوع في الإيمان.

الفرع الثاني: أثر التطوع في نيل ولاية الله.

الفرع الثالث: أثر التطوع في الإيمان باليوم الآخر.

الخاتمة وأهم النتائج.

فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول

مفهوم التطوع، وأدلة مشروعيته

المطلب الأول: تعريف التطوع لغةً واصطلاحًا.

الفرع الأول: معنى التطوع لغةً، واصطلاحًا، والمقارنة بين التطوع في الإسلام، وبين غيره من أنواع التطوع.

التطوع في اللغة: هو تبرع الإنسان اختيارًا من نفسه بما لا يلزمه فرضه.

قال الخليل بن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «طاع يطوع طوعًا فهو طائع. والطَّوْع: نقيض الكره، تقول: لتفعلنه طوعًا أو كرهًا. طائعًا أو كارهًا، وطاع له إذا انقاد له.. وتطوّع: تكلَّف استطاعته، وقد تطوَّع لك طوعًا إذا انقاد.. والتطوّع: ما تبرعتَ به مما لا يلزمك فريضته. والمطّوِّعة بكسر الواو وتثقيل الحرفين: القوم الذين يتطوعون بالجهاد يخرجون إلى المرابطات»[(١)].

وفي تهذيب اللغة: «وَقَالَ اللَّيْث: الطَّوع: نقيض الكَرْه، لتفعلنّه طَوْعًا أَو كرهًا،

(١) العين، للخليل بن أحمد ١٧٠هـ (٢/ ٢٠٩- ٢١٠)، وانظر: المحيط في اللغة، لإسماعيل ابن عباد ٣٨٥هـ (٢/ ١٢٠)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري ٣٩٣هـ (٣/ ١٢٥٥)، المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده ٤٨٥هـ (٢/ ٣١٢- ٣١٤)، مختار الصحاح، للرازي ٦٦٦هـ (ص١٩٣).

وطائعًا أَو كَارِهًا.. وَإِذا قلت: تطوَّع فَمَعْنَاه تكلّف استطاعته.. قَالَ والتطوّع: مَا تبرّعت بِهِ من ذَات نَفسك فِيمَا لَا يلزمك فرضُه»[(١)].

وأكَّد ابن فارس رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا المعنى ووضحه، فقال: «الطاء والواو والعين أصل صحيح واحد يدل على الإصحاب والانقياد. يقال: طاعه، يطوعه، إذا انقاد معه ومضى لأمره، وأطاعه بمعنى طاع له، ويقال لمن وافق غيره: قد طاوعه.. والعرب تقول: تطاوع لهذا الأمر حتى تسطيعه، ثم يقولون: تطوَّع، أي تكلَّف استطاعته، وأما قولهم في التبرع بالشيء: قد تطوع به، فهو من الباب، لكنه لم يلزمه، لكنه انقاد مع خير أحب أن يفعله، ولا يقال هذا إلا في باب الخير والبر. ويقال للمجاهدة الذين يتطوعون بالجهاد: المطّوّعة، بتشديد الطاء والواو»[(٢)].

والراغب الأصفهاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ عرَّف التطوع بقوله: «والتطوع في الأصل: تكلُّف الطاعة، وهو في التعارف: التبرع بما لا يلزم كالتنفل، قال: فمن تطوع خيرًا فهو خير له»[(٣)].

وفي لسان العرب: «وتطاوع للأمر وتطوع به وتطوعه: تكلف استطاعته... ويقال: تطاوع لهذا الأمر حتى تستطيعه، والتطوع: ما تبرع به من ذات نفسه مما لا يلزمه فرضه، كأنهم جعلوا التفعّل هنا اسمًا كالتنوُّط. والمطّوّعة: الذين يتطوعون بالجهاد، أدغمت التاء في الطاء كما قلناه في قوله: ومن يطّوع خيرًا، ومنه قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَلۡمِزُونَ ٱلۡمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [التوبة: ٧٩]، وأصله المتطوعين فأدغم.. قال ابن الأثير: أصل المطّوّع؛ المتطوع فأدغمت

(١) تهذيب اللغة، للأزهري ٣٧٠هـ (٣/ ٦٦).
(٢) مقاييس اللغة، لابن فارس ٣٩٥هـ (٣/ ٤٣١).
(٣) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني ٥٠٢هـ (ص٥٢٩- ٥٣٠).

التاء في الطاء وهو: الذي يفعل الشيء تبرعًا من نفسه..»[١].

وفي القاموس: «وصلاة التطوع: النافلة، وكل متنفل خير: متطوع»[٢].

معنى التطوع اصطلاحًا.

جاء بيان فضل التطوع في نصوص الشرع، كما تناوله أيضًا العلماء والمتخصصون على اختلاف علومهم وتنوع تخصصاتهم؛ وقد تنوعت تبعًا لذلك التعاريف لمصطلح التطوع، **فمن ذلك، ما يلي:**

١- قال الحسن وغيره رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٥٨]: «أراد سائر الأعمال يعني: فعل غير المفترض عليه من زكاة وصلاة وطواف وغيرها من أنواع الطاعات»[٣].

٢- معنى التطوّع في الفقه: تنوعت دلالة مصطلح التطوع في استعمالات الفقهاء.. **فذكروا له في الاصطلاح ثلاثة معانٍ:**

الأول: أنه اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات، أو ما كان مخصوصًا بطاعة غير واجبة، أو هو الفعل المطلوب طلبًا غير جازم، وكلها معان متقاربة، وهذا ما ذكره بعض فقهاء الحنفية، وهو مذهب الحنابلة، والمشهور عند الشافعية. وهو رأي الأصوليين من غير الحنفية، وهو ما يفهم من عبارات فقهاء المالكية؛ والتطوع بهذا المعنى يطلق على: السنة والمندوب والمستحب والنفل والمرغب فيه والقربة والإحسان والحسن، فهي ألفاظ مترادفة.

(١) لسان العرب، لابن منظور ٧١١هـ (٨/ ٢٤٣).
(٢) القاموس المحيط، للفيروزآبادي ٨١٧هـ (ص: ٧٤٥).
(٣) معالم التنزيل، للبغوي (٥١٠هـ) (١/ ١٧٥)، وانظر: تفسير السمعاني (٤٨٩هـ) (١/ ١٦٠).

الثاني: أن التطوع هو ما عدا الفرائض والواجبات والسنن، وهو اتجاه الأصوليين من الحنفية..

الثالث: التطوع: هو ما لم يرد فيه نقل بخصوصه، بل ينشئه الإنسان ابتداء، وهو اتجاه بعض المالكية والقاضي حسين وغيره من الشافعية(١).

٣- التطوع: اسم لما شرع زيادة على الفرض والواجبات(٢).

٤- كل جهد بدني، أو فكري، أو عقلي، أو قلبي، يأتي به الإنسان، أو يتركه تطوعًا دون أن يكون ملزمًا به لا من جهة المشرع ولا من غيره(٣).

٥- الجهد الذي يبذله أي إنسان بلا مقابل لخدمة مجتمعه، في شتى المجالات المتاحة التي قد يحتاج إليها المجتمع، فالتطوع هو بذل مجهود، أو ثمرة مجهود، أو مال، أو عفو عن حق ابتغاء وجه الله تعالى، دون إكراه أو تخجيل(٤).

٦- كل عمل مندوب إليه في الشريعة الإسلامية، له نفع متعدٍّ، ويفعله المرء باختياره، ولا يأخذ عليه أجرًا مكافئًا، وإنما يريد به الأجر من الله عَزَّوَجَلَّ(٥).

(١) أنظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١٢/ ١٤٦- ١٤٧).
(٢) التعريفات، للجرجاني (٨١٦هـ) (ص٦١)، وانظر: التوقيف على مهمات التعاريف، لزين الدين المناوي (١٠٣١هـ) (ص٩٩).
(٣) العمل التطوعي في الإسلام، للدكتور محمد بن صالح القاضي (ص١٥) اللقاء السنوي الرابع للجهات الخيرية بالمنطقة الشرقية.
(٤) العمل التطوعي في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية رؤية شرعية معاصرة، د. محمد محمود العطار. (ص٢٩٨) منشور بمجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، بنات بمدينة السادات. العدد الأول. ديسمبر ٢٠٢١م.
(٥) العمل التطوعي دراسة فقهية تأصيلية، للدكتور أحمد بن حمد الونيس (ص٢٢٧) منشور ضمن العدد الخمسون من مجلة الجمعية الفقهية السعودية.

٧- تعريفات لأنواع أخرى من التطوع، منها:

١- أي جهد يبذله الفرد دون توقع عائد مادي، بهدف المشاركة في تحمل مسؤولياته تجاه المجتمع من أجل المشاركة في حل مشكلاته وتحقيق طموحاته.

٢- نوع من الاختيار الحر للعمل، وقناعة لمشاركة الأفراد طواعية في العمل؛ من واقع الشعور بالمسؤولية.

٣- عمل اجتماعي إرادي غير ربحي دون مقابل أو أجر مادي، يقوم به الأفراد أو الجماعات؛ من أجل تحقيق مصالح مشتركة، أو مساعدة وتنمية مستوى معيشة الآخرين، من جيرانهم أو المجتمعات البشرية بصفة مطلقة، سواء كان هذا الجهد مبذولًا بالنفس أو المال[١].

٤- المجهود الذي يبذله الإنسان دون الحصول على فوائد مادية، ينبع من واجب داخلي بهدف إحداث تغيرات إيجابيه في سلوك الإنسان مما يساعد على تماسك المجتمع والأفراد[٢].

٥- الأنشطة التي يقوم بها الأفراد دون مقابل مادي بهدف تقديم المساعدة لجهات أو أفراد دون وجود علاقة مباشرة بين الأفراد المتطوعين والجهة المُقدم الخدمة لها[٣].

(١) التعريفات الثلاثة السابقة من كتاب الريادة والعمل التطوعي، لعثمان فريد رشدي، (ص ١٢٥).

(٢) الحربي، جميلة أبو رشيد حسين، والسلطان، فهد بن سلطان. (٢٠٢١). التطوع كوسيلة لتحقيق الضبط الاجتماعي: دراسة تطبيقية على طلاب وطالبات جامعة أم القرى. المجلة العربية للعلوم التربوية والنفسية، ع، ٢٣ ١١٣- ١٤٩.

(٣) مفهوم العمل التطوعي، دانا النسور، مقال في موقع موضوع
https: //mawdoo3.com/%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%85%D9%84_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B7%D9%88%D8%B9%D9%8A.

المقارنة بين التطوع في الإسلام، وبين غيره من أنواع التطوع.

يمكن أن نقارن بين التطوع في الإسلام وبين غيره من أنواع التطوع، من خلال ذكر أوجه الشبه، ثم ذكر الفروق بينهما.

أولًا: أوجه الشبه: بالنظر في التعاريف الاصطلاحية المتنوعة لمفهوم التطوع؛ **فجميعها تشترك في الآتي:**

١ – أن التطوع عملٌ أو جهدٌ، اختياريٌ، يقوم به المتطوع تبرعًا من غير إلزام.

٢ – أن نفعه يكون متعديًا لغير المتطوع.

٣– ألاَّ يكون المقصود منه تحقيق عائد مادي.

ثانيًا: الفروق بينهما:

أ– التطوع في الإسلام كما يكون متعديًا، فإنه أيضًا يكون قاصرًا؛ وهو ما كان نفعه قاصرًا على المتطوع، مثاله: أعمال القلوب المستحبة، نوافل الصلوات، صيام التطوع، ونحوها. قال المرداوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند كلامه عن أفضل التطوعات عند الحنابلة: «قال في مجمع البحرين: وقول الشيخ، يعنى به المصنف: تطوع البدن، أي غير المتعدي نفعه، المقصور على فاعله. فأما المتعدي نفعه، فهو آكد من نفل الصلاة..»[(١)]. أما بقية أنواع التطوع فلا تكون إلا متعدية النفع، فقط.

ب– قصد القربة والتعبد: فالتطوع في الإسلام عبادة؛ يتقرب بها المسلم لربه عزوجل. أما بقية أنواع التطوع فليس فيها قصد القربة والتعبد.

(١) الإنصاف، للمرداوي (٤/ ١٠٠).

ت- أثر التطوع في الإسلام ممتد بعد وفاة المتطوع إلى يوم القيامة، مثال ذلك ما ذكره ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد وردت أحاديث كثيرة تدل على أن نقص الفرائض يجبر من النوافل يوم القيامة»[(١)]. أما بقية أنواع التطوع فإن أهدافها ومنافعها جميعها دنيوية زائلة لا يمتد أثرها للمتطوع في الآخرة.

ث- التطوع في الإسلام يدخل في أعمال القلوب. أما بقية أنواع التطوع فإنها مقتصرة على الأقوال والأعمال الظاهرة فقط. قال ابن مفلح رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معرض كلامه عن أفضل أنواع التطوع: «فقد يتوجه أن عمل القلب أفضل من عمل الجوارح»[(٢)]، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن أعمال القلوب.. كل ما فيها مما فرضه الله ورسوله؛ فهو من الإيمان الواجب، وفيها ما أحبه ولم يفرضه فهو من الإيمان المستحب؛ فالأول لا بد لكل مؤمن منه، ومن اقتصر عليه فهو من الأبرار أصحاب اليمين، ومن فعله وفعل الثاني كان من المقربين السابقين..»[(٣)].

الفرع الثاني: التعريف المختار للتطوع في الإسلام.

من خلال النظر فيما سبق من بيان معنى التطوع لغةً، واصطلاحًا، والمقارنة بين التطوع في الإسلام، وبين سائر معاني العمل التطوعي؛ فقد ظهر لي أن تعريف التطوع في الإسلام، **والذي أعنيه في بحثي هذا، هو: (التقرب لله عَزَّوَجَلَّ بالأقوال،**

(١) فتح الباري، لابن رجب (٧٩٥هـ) (٥/ ١٤١) وانظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس القرطبي (٦٥٦هـ) (٢/ ٣٦٦)، وانظر: التمهيد، لابن عبد البر (٤٦٣ هـ) (١٥/ ٤٩٤).

(٢) الفروع وتصحيح الفروع، لابن مفلح (٧٦٣ هـ) (٢/ ٣٥١).

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٧٢٨ هـ) (٧/ ١٩٠) باختصار يسير.

والأعمال، الظاهرة والباطنة، القاصرة والمتعدية، ما لم تكن متعينةً عليه شرعًا، أو بإلزام ممن له سلطة الإلزام، ولا تكون بقصد الحصول على مقابل دنيوي).

شرح التعريف ومحترزاته:

(**التقرب لله** عَزَّوَجَلَّ): أعني به أن يكون القول أو العمل التطوعي، ناشئًا بنية التعبد لله عَزَّوَجَلَّ؛ وهذا يجعل التطوع عبادة.

(**بالأقوال، والأعمال الظاهرة والباطنة**): أعني به إدخال جميع أنواع القربات القلبية والقولية والعملية، في التطوع.

(**القاصرة والمتعدية**): أعني به شمول التطوع للنوعين؛ القاصر نفعه على المتطوع نفسه، والمتعدي نفعه لغير المتطوع.

(**ما لم يكن متعينًا عليه شرعًا**): أعني به أن يكون التطوع ناشئًا من المتطوع اختيارًا؛ سواءٌ كان هو من أنشأ العمل التطوعي ابتداءً، أو دخل مختارًا في عمل تطوعي قائم.

ويَخرج بذلك: ما كان إلزاميًا، أو عن طريق الإكراه.

وهو أيضًا قيدٌ في التعريف يقصد به: إخراج ما كان واجبًا عينيًا عليه؛ على وجهِ الإلزام الشرعي الذي لا رخصة له فيه. فلا يكون العامل به متطوعًا.

ولا يدخل في هذا القيد أمور منها:

١- **فرض الكفاية**: فإن من زاد على حدِّ الكفاية، يكون في حقهم تطوعًا. وكذلك أيضًا: من بادر بالقيام بفرض الكفاية يكون متطوعًا من جهة كونه تبرع بالمبادرة بأداء الواجب بحيث يسقط الإثم عن الباقين.

الذين لم يقوموا به[١]، قال الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «.. وفروض الكفايات مندوبات على الأعيان»[٢].

٢- **الواجب العيني**: إذا كان مشتملًا على رخصة: فإن المبادِر بالأخذ بالعزيمة عند الحاجة إليه، وترْكِ الترخص؛ يكون متطوعًا من هذا الوجه.

مثال: لو ظهرت بدعة وانتشرت وألزم الناس بها، وترتب على المخالف لها عقوبة محقَّقة وتعذيب قد يصل لتلف النفس؛ من قبل من له سلطة الإلزام والقدرة على إنزال العقوبة، فإن هذه حالُ إكراهٍ يرخَّص فيها؛ فمن بادر بواجب بيان الحق على الوجه الشرعي، وتَرَكَ الترخُّص، فإنه متطوع من هذا الوجه.

(أو بإلزامٍ ممن له سلطة الإلزام): قيدٌ في التعريف يخرج به: ما صَدَر فيه إلزام من جهة تملك الإلزام؛ فإن مَن قام به على هذا الوجه يكون مؤديًا لواجبٍ ملزمًا به؛ فلا يكون متطوعًا.

(١) ليس المقصود هنا أن فعله مندوب بل هو واجب، لكن المقصود أن الواجب لم يتعين عليه هو، ولو تركه وقام به غيره لكفى وسقط الوجوب والإثم عن الباقين، فكانت مبادرته تبرعًا واختيارًا منه؛ لأن نفس المبادرة لم تكن واجبة ابتداءً، بل هو فعلها مختارًا؛ قال السبكي في شرح المنهاج: «وقوله: (مطلقًا) متعلق أيضا بتاركه وهو قيد في الفصل زائد في المحدود كما أشرنا إليه من قبل وأن مقتضاه الإدخال لا الإخراج وقصد به إدخال الواجب الموسع والمخير وفرض الكفاية فإن كلا منها قد يتركه قصدًا تركًا مقيدًا فلا يذم كما إذا ترك الموسع في أول الوقت وفعله في آخره؛ وترك خصلة من خصال المخير وفعل الأخرى؛ وترك فرض الكفاية وقام به غيره لا يأثم في الصور الثلاث..» الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي. ت٧٥٦هـ. (١/ ٥٤).

(٢) الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي ت ٧٩٠ هـ (١/ ٢٥٢).

(ولا بقصد الحصول على مقابل دنيوي): قيدٌ يخرج به: ما كان الباعث له على التطوع الحصول على مقابل دنيوي؛ مثل: الراتب أو مكافأة، أو منصب ونحوه؛ فإنه لا يكون تطوعًا.

ولا يدخل في هذا القيد: قصد الحصول على الأجر الأخروي، وما في معناه من الدخول في ولاية الله ونصرته في الدنيا والآخرة؛ فإن ذلك لا يخرجه عن كونه متطوعًا، بل هو من أزكى وأعظم ثمرات التطوع.

كما أنه لا يدخل في هذا القيد: ما إذا ترتب على القول أو العمل التطوعي؛ حصول منفعة دنيوية لم تكن مقصودة ابتداءً، ولا باعثة عليه، مثال ذلك: لو حصل للمتطوع الثناء الحسن على عمله، أو التقدير المادي أو المعنوي، بعد فراغه من عمله التطوعي؛ فإن هذا لا يخرجه عن كونه متطوعًا؛ فعن أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قيل لرسول الله ﷺ: أرأيت الرجل يعمل العمل من الخير ويحمده الناس عليه؟ قال: «**تلك عاجل بشرى المؤمن**»(١).

المطلب الثاني: أدلة مشروعية التطوع.

الفرع الأول: الأدلة من القرآن العظيم.

١- قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٣]، قال يحيى بن سلام رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ وهي الأعمال الصالحة»(٢).

٢- قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ

(١) صحيح مسلم (٨/ ٤٤ ح ٢٦٤٢).
(٢) تفسير يحيى بن سلام ت٢٠٠هـ. (١/ ٣٢٦).

وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ﴾ [فَاطِر: ٣٢] قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يقول تعالى: ثم جعلنا القائمين بالكتاب العظيم، المصدق لما بين يديه من الكتب، الذين اصطفينا من عبادنا، وهم هذه الأمة، **ثم قسمهم إلى ثلاثة أنواع:**

فقال: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ **وهو:** المفرِّط في فعل بعض الواجبات، المرتكب لبعض المحرمات.

﴿وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾ **وهو:** المؤدي للواجبات، التارك للمحرمات، وقد يترك بعض المستحبات، ويفعل بعض المكروهات.

﴿وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ **وهو:** الفاعل للواجبات والمستحبات، التارك للمحرمات والمكروهات وبعض المباحات»[(١)].

٣- قال تعالى: ﴿إِن تُقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَٰعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾ [التَّغَابُن: ١٧]، قال ابن أبي زمنين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿إِن تُقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ تفسير الحسن: إن هذا في التطوع من الأعمال كلها ﴿يُضَٰعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾ يشكر للعبد العمل اليسير يثيبه عليه الثواب العظيم»[(٢)].

٤- قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عِمرَان: ١٣٣]، قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما الإحسان إلى المخلوق، فهو إيصال النفع الديني والدنيوي إليهم، ودفع الشر الديني والدنيوي عنهم، فيدخل في ذلك أمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر، وتعليم جاهلهم، ووعظ غافلهم، والنصيحة لعامتهم وخاصتهم، والسعي في جمع

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير ٧٧٤هـ. (٦/ ٥٤٦).
(٢) تفسير القرآن العزيز، لابن أبي زمنين ت ٣٩٩هـ. (٤/ ٤٠٠).

كلمتهم، وإيصال الصدقات والنفقات الواجبة والمستحبة إليهم، على اختلاف أحوالهم وتباين أوصافهم، فيدخل في ذلك بذل الندى وكف الأذى، واحتمال الأذى، كما وصف الله به المتقين في هذه الآيات، فمن قام بهذه الأمور، فقد قام بحق الله وحق عبيده..»[١].

وقال أيضًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه الآيات الكريمات من أدلة أهل السنة والجماعة، على أن الأعمال تدخل في الإيمان..»[٢].

الفرع الثاني: الأدلة من السنة.

١- عن النعمان بن بشير، قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى**»[٣]. فالتواد والترحم والتعاطف من صور التطوع.

وقد عدّه الآلكائي رَحِمَهُ ٱللَّهُ من خصال الإيمان، فقال: «ذكر الخصال المعدودة من الإيمان المروية في الأخبار، فأول الإيمان وأعلاه شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناه إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان..»[٤]، إلى أن قال: «**الثالث والأربعون..**» وذكر هذا الحديث[٥]. وقال ابن هبيرة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولما كان الإيمان ضامًا شمل المؤمنين، يتراحمون به، ويتوادون فيه، ويتواصلون من أجله، كان تواصل المؤمنين، وتوادهم، وتراحمهم، دالًا على إيمان كل منهم..»[٦].

(١) تيسير الكريم الرحمن، للسعدي. ت١٣٧٦هـ. (ص١٤٩).
(٢) المرجع السابق (ص١٤٩).
(٣) صحيح مسلم ت ٢٦١هـ (٨/ ٢٠ ح ٢٥٨٦).
(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للآلكائي. ت ٤١٨هـ. (٥/ ٩٨١).
(٥) المرجع السابق (٥/ ٩٩٩).
(٦) الإفصاح عن معاني الصحاح، لابن هبيرة. ت ٥٦٠هـ. (٦/ ٣٩٧).

٢- عن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عن النبي ﷺ قال: «**كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ**»(١).

قال ابن عبدالبر رَحِمَهُ اللَّهُ: «والتطوع كله أدب وسنة مندوب إليها، قال رسول الله ﷺ: «**كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ**»»(٢).

٣- عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ**»(٣). ورواه مسلم عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلَّا كَانَ مَا أُكِلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةً، وَمَا سُرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَتِ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَلَا يَرْزَؤُهُ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ**»(٤).

ومن صور التطوع التي تتابع عليها المسلمون قرنًا بعد قرن الوقف بأنواعه؛ قال الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ: «قد أوقف أصحاب رسول الله ﷺ وهذه وقوفهم بالمدينة أبو بكر، وعمر، والزبير، وأصحاب رسول الله ﷺ وقوفهم بالمدينة ظاهرة معروفة فمن رد الوقف فإنما يرد السنة التي أجازها رسول الله ﷺ وفعلها أصحابه في حياة رسول الله ﷺ وبعد وفاته لم يزل أهل المدينة وأهل الحجاز على ذلك..»(٥).

(١) صحيح البخاري. ت ٢٥٦هـ. (٨/ ٣٢)، وصحيح مسلم (٣/ ٨٢ ح ١٠٠٥).
(٢) التمهيد، لابن عبد البر (٩/ ٥٠٣).
(٣) صحيح البخاري (٣/ ٣٠٣).
(٤) صحيح مسلم (٥/ ٢٧ ح١٥٥٢).
(٥) الوقوف والترجل من الجامع، للخلال. ت ٣١١هـ. (ص٢٠).

المبحث الثاني

العلاقة بين العقيدة والتطوع في الإسلام من جهة الأثر

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أثر العقيدة في التطوع.

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أثر العقيدة في صحة التطوع وقبوله.

لـمَّـا كان التطوع في الإسلام قُربةً لله عَزَّوَجَلَّ؛ **فإن صحة جميع القربات وقبولها له شرطان هما:**

الشرط الأول: الإخلاص لله عَزَّوَجَلَّ، وبتخلف هذا الشرط، يكون العمل إما رياءً، أو نفاقًا، أو شركًا بالله والعياذ بالله.

الشرط الثاني: المتابعة للنبي ﷺ، وبتخلف هذا الشرط يكون العمل بدعة مردودة على صاحبها.

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ثم قال تعالى: ﴿أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾ أخلَصَ العمل لربه عَزَّوَجَلَّ، فعمل إيمانًا واحتسابًا ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ أي: اتبع في عمله ما شرعه الله له، وما أرسل به رسوله من الهدى ودين الحق، وهذان الشرطان

لا يصح عمل عامل بدونهما، أي: يكون خالصًا صوابًا، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون متبعًا للشريعة فيصح ظاهره بالمتابعة، وباطنه بالإخلاص، فمن فقد العمل أحد هذين الشرطين فسد؛ فمن فقد الإخلاص كان منافقًا، وهم الذين يراءون الناس، ومن فقد المتابعة كان ضالًا جاهلًا، ومتى جمعهما فهو عمل المؤمنين»(١).

وقال أيضًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾، وهذا يوم القيامة، حين يحاسب الله العباد على ما عملوه من خير وشر، فأخبر أنه لا يتحصل لهؤلاء المشركين من الأعمال -التي ظنوا أنها منجاة لهم- شيءٌ؛ وذلك لأنها فقدت الشرط الشرعي، إما الإخلاص فيها، وإما المتابعة لشرع الله؛ فكل عمل لا يكون خالصًا وعلى الشريعة المرضية، فهو باطل. فأعمال الكفار لا تخلو من واحد من هذين، وقد تجمعهما معا، فتكون أبعد من القبول حينئذ»(٢).

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأصل العبادة تجريد الإخلاص لله وحده، وتجريد المتابعة للرسول ﷺ»(٣).

وهذان الشرطان هما مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله.

قال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «**وللعبادة شرطان:**

أحدهما: الإخلاص لله عَزَّوَجَلَّ، بألا يريد بها سوى وجه الله والوصول إلى دار كرامته، وهذا من تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله.

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/ ٤٢٢).
(٢) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٦/ ١٠٣).
(٣) الرسالة المفيدة، لمحمد بن عبد الوهاب ت١٢٠٦هـ (ص٤١).

الثاني: المتابعة لرسول الله ﷺ بألَّا يتعبد لله تعالى بغير ما شرعه، وهذا من تحقيق شهادة أن محمدًا رسول الله»[(١)].

الفرع الثاني: أثر العقيدة في ربط المتطوع بالإيمان بالله واليوم الآخر.

لاشك أنه ما من مسلم إلا يحب الله عَزَّوَجَلَّ، ويرجو ما عنده من خيري الدنيا والآخرة، ولذا جاءت نصوص كثيرة تربط الإيمان بالله مع الإيمان باليوم الآخر؛ ومن الحِكَم في ذلك -والله أعلم- أن الجزاء الحقيقي على تحقيق الإيمان أو الإعراض عنه إنما يكون في الآخرة، والتطوع في الإسلام من القربات الهامَّة، والمتطوعون تتنوع دوافع تطوعهم، فمن تطوع بعقيدة صافية إيمانًا بالله عَزَّوَجَلَّ، ورجاءً للثواب يوم القيامة، كان من الفائزين، وهذا من الفروق الواضحة بين التطوع في الإسلام وبين سائر أنواع الأعمال التطوعية، وقد جاءت النصوص التي تنبِّه على هذا المعنى وتحثُّ عليه، فمن ذلك: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ نَفَّسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ الدُّنْيَا نَفَّسَ اللهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَاللهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ، وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللهِ، وَيَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ، وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ، وَمَنْ بَطَّأَ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ يُسْرِعْ بِهِ نَسَبُهُ**»[(٢)].

قال ابن بطال رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد أن أورد أحاديث في الفضائل ومنها هذا الحديث:

(١) تقريب التدمرية، لابن عثيمين ت١٤٢١هـ. (ص١١٣)

(٢) صحيح مسلم (٨/ ٧١).

«**فَهْذِه كُلَها ومَا شَاكَلَها مِنْ حُقوقِ المُسْلِمينَ بَعضَهم عَلى بَعْضٍ مَندُوب إليها مرغَّب فيها**»(١). وقال ابن هبيرة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومنه أن رسول الله ﷺ لم يقل إن الله في عون العبد لحالةٍ خاصة؛ بل ما دام العبد في عون أخيه؛ فإن الله في عون ذلك العبد المعين على الإطلاق»(٢). وقال ابن دقيق العيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا الحديث عظيم جامع لأنواع من العلوم والقواعد والآداب فيه فضل قضاء حوائج المسلمين ونفعهم بما يتيسر من علم، أو مال، أو معاونة، أو إشارة بمصلحة، أو نصيحة، أو غير ذلك»(٣).

وعن عبد الله بن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، أن رسول الله ﷺ قال: «**الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ؛ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ، وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرُبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سترَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ**»(٤).

وعن عبد الله بن عمرو رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، يقول: قال رسول الله ﷺ: «**أَرْبَعُونَ خَصْلَةً؛ أَعْلَاهُنَّ مَنِيحَةُ الْعَنْزِ، مَا مِنْ عَامِلٍ يَعْمَلُ بِخَصْلَةٍ مِنْهَا رَجَاءَ ثَوَابِهَا وَتَصْدِيقَ مَوْعُودِهَا إِلَّا أَدْخَلَهُ اللهُ بِهَا الْجَنَّةَ**». قَالَ حَسَّانُ: فَعَدَدْنَا مَا دُونَ مَنِيحَةِ الْعَنْزِ مِنْ رَدِّ السَّلَامِ، وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ، وَإِمَاطَةِ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَنَحْوِهِ، فَمَا اسْتَطَعْنَا أَنْ نَبْلُغَ خَمْسَ عَشْرَةَ خَصْلَةً(٥).

(١) شرح صحيح البخاري، لابن بطال ت٤٤٩هـ (٥/ ٨٥).
(٢) الإفصاح عن معاني الصحاح، لابن هبيرة ت٥٦٠هـ (٨/ ٥٢).
(٣) شرح الأربعين النووية، لابن دقيق العيد ت٧٠٢هـ (ص١١٩).
(٤) صحيح البخاري (٣/ ٣٨٠)، وصحيح مسلم (٨/ ١٨ ح ٢٥٨٠).
(٥) صحيح البخاري (٣/ ٤٨٨).

قال ابن الملقن رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمنيحة: هي الناقة والشاة ذات الدرِّ، يُعار لبنها ثم ترد إلى أهلها»(١).

عَنْ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: كَانَ أَبُو طَلْحَةَ أَكْثَرَ الْأَنْصَارِ بِالْمَدِينَةِ مَالًا مِنْ نَخْلٍ، وَكَانَ أَحَبُّ أَمْوَالِهِ إِلَيْهِ بَيْرُحَاءَ، وَكَانَتْ مُسْتَقْبِلَةَ الْمَسْجِدِ، وَكَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَدْخُلُهَا وَيَشْرَبُ مِنْ مَاءٍ فِيهَا طَيِّبٍ، قَالَ أَنَسٌ: فَلَمَّا أُنْزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٢]، قَامَ أَبُو طَلْحَةَ إِلَى رَسُولِ الله ﷺ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ: إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾، وإِنَّ أَحَبَّ أَمْوَالِي إِلَيَّ بَيْرُحَاءَ، وَإِنَّهَا صَدَقَةٌ لِلَّهِ أَرْجُو بِرَّهَا وَذُخْرَهَا عِنْدَ اللهِ، فَضَعْهَا يَا رَسُولَ اللهِ حَيْثُ أَرَاكَ اللهُ، قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**بَخْ، ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ! ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ! وَقَدْ سَمِعْتُ مَا قُلْتَ، وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَجْعَلَهَا فِي الْأَقْرَبِينَ**»، فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: أَفْعَلُ يَا رَسُولَ اللهِ، فَقَسَمَهَا أَبُو طَلْحَةَ فِي أَقَارِبِهِ وَبَنِي عَمِّهِ(٢).

فظهر من النصوص السابقة أثر العقيدة الصحيحة في ربط المتطوع بالله عَزَّوَجَلَّ وباليوم الآخر.

الفرع الثالث: أثر العقيدة في تعظيم أثر التطوع.

وهذه من أهم المسائل وألطفها؛ فإن أعمال القلوب، من قصد التقرب لعلام الغيوب، وغيرها من العبوديات الناتجة عن عقيدة صحيحة؛ لها وقع في تعظيم أثر التطوع؛ **ذلك أن المتطوعين قسمان:**

القسم الأول: مَن يكون الحامل لهم على تطوعهم أمور دنيوية؛ مثل:

(١) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن الملقن ت٨٠٤هـ (١٦/ ٤٤٦).
(٢) صحيح البخاري (٢/ ٣٣٨- ٣٣٩).

تحقيق الراحة النفسية، أو إشباع الرغبة الداخلية في المشاركة المجتمعية، أو قصد المشاركة في تنمية المجتمع ونحوها من القصود الدنيوية المجردة عن نية التقرب لله عَزَّوَجَلَّ وإرادة الآخرة.

فإن الله يجازيه عن عمله في الدنيا لكن ليس لعمله هذا أثر في الآخرة؛ ومن أدلة ذلك:

١- قال تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ ۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [هُود: ١٥- ١٦] «عن ابن عباس قوله: «من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها» الآية: وهي ما يعطيهم الله من الدنيا بحسناتهم، وذلك أنهم لا يظلمون نقيرًا، يقول: من عمل صالحًا التماس الدنيا؛ صوما أو صلاة أو تهجدًا بالليل، لا يعمله إلا لالتماس الدنيا، يقول الله: أوفِّيه الذي التمس في الدنيا من المثابة، وحبط عمله الذي كان يعمل التماس الدنيا، وهو في الآخرة من الخاسرين»[(١)].

٢- قال تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْءَاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ الآية [الشُّورَى: ٢٠]، قال الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يقول تعالى ذكره: من كان يريد بعمله الآخرة، ﴿نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ﴾ يقول: نزد له في عمله الحسن، فنجعل له بالواحدة عشرًا، إلى ما شاء ربنا من الزيادة، ﴿وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ﴾ يقول: ومن كان يريد بعمله الدنيا، ولها يسعى، لا للآخرة، نؤته منها ما قسمنا له منها، ﴿وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ يقول: وليس

(١) جامع البيان، للطبري ت ٣١٠هـ. (١٢/ ٣٤٧).

لمن طلب بعمله الدنيا، ولم يرد الله به، في ثواب الله لأهل الأعمال التي أرادوه بأعمالهم في الدنيا - حظ»[١].

٣- عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مُؤْمِنًا حَسَنَةً يُعْطَى بِهَا فِي الدُّنْيَا، وَيُجْزَى بِهَا فِي الْآخِرَةِ، وَأَمَّا الْكَافِرُ فَيُطْعَمُ بِحَسَنَاتِ مَا عَمِلَ بِهَا لِلهِ فِي الدُّنْيَا، حَتَّى إِذَا أَفْضَى إِلَى الْآخِرَةِ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَسَنَةٌ يُجْزَى بِهَا**»[٢].

القسم الثاني: مَن يتطوع عن عقيدة صافية؛ وذلك أن تكون نيته التقرب لله بأنواع من العبوديات محبةً لله وخوفًا منه ومن عقابه، ورجاءً لثوابه، وهو في ذلك كله مخلصًا عمله لله وحده لا شريك له لم يقم بقلبه إرادة الدنيا بعمله، ثم مع هذا كله يكون عمله للتطوع موافقًا لشرع الله متابعًا لسنة نبيه ﷺ؛ فإن مَن هذا حاله يكون أثر تطوعه أعظم في الدنيا والآخرة، بتعظيم ثوابه، أو بنقله من كونه مباحًا أو عادةً وطبيعة لا يثاب عليها، إلى أن يصير مستحبًا وتطوعًا يثاب عليه الثواب العظيم، **ومن أدلة ذلك وأمثلته**:

١- قال تعالى: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النِّسَاء: ١١٤]، قال أبو جعفر رَحِمَهُ اللَّهُ: «يعني جلَّ ثناؤُه بقولِه: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ﴾، لا خيرَ في كثيرٍ مِن نجوى الناسِ جميعًا، ﴿إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ﴾ والمعروفُ: هو كلُّ ما أمَر اللهُ به أو ندَب إليه مِن أعمالِ البرِّ والخيرِ، ﴿أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ وهو الإصلاحُ بينَ المتباينَيْن أو المختصمَيْن بما أباح

(١) جامع البيان، للطبري (٢٠/ ٤٩١).
(٢) صحيح مسلم (٨/ ١٣٥).

اللهُ الإصلاحَ بينَهما ليَتَراجَعا إلى ما فيه الأُلْفَةُ واجتماعُ الكلمةِ على ما أذِن اللهُ وأمَر به. ثم أخبَر جلَّ ثناؤُه بما وعَد مَن فعَل ذلك، فقال: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ يَقُولُ: ومَن يَأْمُرْ بصدقةٍ أو معروفٍ مِن الأمرِ، أو يُصْلِحْ بينَ الناسِ ﴿ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾، يَعْنى: طلبَ رَضا اللهِ بفعلِه ذلك، ﴿فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ يَقُولُ: فسوف نُعْطِيه جزاءً لما فعل مِن ذلك أجْرًا عظيمًا، ولا حدَّ لمبلغِ ما سمَّى اللهُ عظيمًا يَعْلَمُه سواه»[(١)]. وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا قال: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾ أي: مخلصًا في ذلك محتسبًا ثواب ذلك عند الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ أي: ثوابًا كثيرًا واسعًا»[(٢)].

٢- وعن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ، وَلَا يَقْبَلُ اللهُ إِلَّا الطَّيِّبَ، وَإِنَّ اللهَ يتقبَّلُهَا بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يُرَبِّيهَا لِصَاحِبِهِ كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ، حَتَّى تكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ**»[(٣)]. قال أبو هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: وهو في كتاب الله: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]»[(٤)]. وقد بوَّب ابن بطه رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذا الحديث: «**باب الإيمان بأن الله عَزَّوَجَلَّ يأخذ الصدقة بيمينه فيربيها للمؤمن**»[(٥)]. قال القاضي عياض رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد قيل في تزكيتها وتعظيمها حتى تكون مثل الجبل، أن المراد بذلك تعظيم الأجر وتضعيف الثواب، وقد يصح أن يكون على وجهه، وأن تعظم ذاتها ويبارك الله فيها، ويزيدها من فضله

(١) جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبري (٧/ ٤٨١- ٤٨٢).
(٢) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/ ٤١٢).
(٣) صحيح البخاري (٢/ ٣١١)، صحيح مسلم (٣/ ٨٥ ح١٠١٤).
(٤) المنتقى من الفوائد الحسان في الحديث، للمزي ت٧٤٢هـ (ص٢٣).
(٥) الإبانة الكبرى، لابن بطة ت ٣٨٧هـ (٧/ ٢٨٩)، وانظر: الشريعة، للآجري ت٣٦٠هـ (٣/ ١١٧١).

لتعظم في الميزان وتثقل،.. وهذا الحديث يصدِّقه قوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾»[(١)]. و«الفَلُوّ: بفتح الفاء وضم اللام وتشديد الواو، ويقال أيضا: بكسر الفاء وإسكان اللام وتخفيف الواو: وهو المهر»[(٢)].

٣- عن أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن ناسًا من أصحاب النبي ﷺ قالوا للنبي ﷺ: يَا رَسُولَ اللهِ، ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالْأُجُورِ يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّي، وَيَصُومُونَ كَمَا نَصُومُ، وَيَتَصَدَّقُونَ بِفُضُولِ أَمْوَالِهِمْ قَالَ: «**أَوَلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللهُ لَكُمْ مَا تَصَّدَّقُونَ، إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةً، وَكُلِّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلِّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلِّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ، وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ، وَنَهْيٌ عَنْ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ، وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ**»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ؟ قَالَ: «**أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ**»[(٣)].

٤- وعن عامر بن سعد، عن أبيه قال: «عادني رسول الله ﷺ في حجة الوداع من وجع أشفيت منه على الموت، فقلت: عَادَنِي النَّبِيُّ ﷺ عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ مَرَضٍ أَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، بَلَغَ بِي مِنَ الْوَجَعِ مَا تَرَى وَأَنَا ذُو مَالٍ، وَلَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ لِي وَاحِدَةٌ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي؟ قَالَ: «**لَا**»، قَالَ: فَأَتَصَدَّقُ بِشَطْرِهِ؟ قَالَ: «**الثُّلُثُ، يَا سَعْدُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ، إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ ذُرِّيَّتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ**». قَالَ أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ: «**أَنْ تَذَرَ ذُرِّيَّتَكَ وَلَسْتَ بِنَافِقٍ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللهِ إِلَّا آجَرَكَ اللهُ بِهَا،**

(١) إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض ت٥٤٤هـ (٣/ ٥٣٧).
(٢) رياض الصالحين، للنووي ت٦٧٦هـ (ص١٨٩).
(٣) صحيح مسلم (٣/ ٨٢ ح ١٠٠٦).

حَتَّى اللُّقْمَةَ تَجْعَلُهَا فِي فِي امْرَأَتِكَ»، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أُخَلَّفُ بَعْدَ أَصْحَابِي؟ قَالَ: «**إِنَّكَ لَنْ تُخَلَّفَ فَتَعْمَلَ عَمَلًا تَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللهِ إِلَّا ازْدَدْتَ بِهِ دَرَجَةً وَرِفْعَةً، وَلَعَلَّكَ تُخَلَّفُ حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ، اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ، لَكِنِ الْبَائِسُ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ**». يَرْثِي لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ تُوُفِّيَ بِمَكَّةَ»[(١)]. وفي هذين الحديثين دليل على أن المباحات، بل ما كان من غرائز الإنسان، ويتلذذ به بطبعه -كالجماع-، أو يفعله للملاطفة والتودد -كوضع الطعام في فم زوجته تلطفًا لها-؛ يعظم أثره بالعقيدة فيكون تطوعًا يثاب عليه، ويصير له به أجر. قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفي هذا دليل على أن المباحات تصير طاعات بالنيات الصادقات؛ فالجماع يكون عبادة إذا نوى به قضاء حق الزوجة، ومعاشرتها بالمعروف الذي أمر الله تعالى به، أو طلب ولد صالح، أو إعفاف نفسه، أو إعفاف الزوجة ومنعهما جميعًا من النظر إلى حرام أو الفكر فيه أو الهمِّ به، أو غير ذلك من المقاصد الصالحة»[(٢)]. وقال أيضًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله ﷺ: «**ولست تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله تعالى إلا أجرت بها حتى اللقمة تجعلها في في امرأتك**».. وفيه: أن المباح إذا قصد به وجه الله تعالى صار طاعة ويثاب عليه وقد نبَّه ﷺ على هذا بقوله ﷺ: «**حتى اللقمة تجعلها في في امرأتك**» لأن زوجة الإنسان هي من أخص حظوظه الدنيوية وشهواته وملاذه المباحة، وإذا وضع اللقمة في فيها فإنما يكون ذلك في العادة عند الملاعبة والملاطفة والتلذذ بالمباح؛ فهذه الحالة أبعد الأشياء عن الطاعة وأمور الآخرة ومع هذا فأخبر ﷺ أنه إذا قصد بهذه اللقمة وجه الله تعالى حصل له الأجر بذلك. فغير هذه الحالة أولى بحصول الأجر إذا أراد وجه الله تعالى ويتضمن

(١) صحيح البخاري (٥/ ١٧٤- ١٧٥ و٤٤٨). وصحيح مسلم (٥/ ٧١ ح ١٦٢٨).
(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي ت٦٧٦هـ (٧/ ٩٢).

ذلك أن الإنسان إذا فعل شيئًا أصله على الإباحة وقصد به وجه الله تعالى يثاب عليه وذلك كالأكل بنية التقوِّي على طاعة الله تعالى، والنوم للاستراحة ليقوم إلى العبادة نشيطًا، والاستمتاع بزوجته وجاريته ليكف نفسه وبصره ونحوهما عن الحرام، وليقضي حقها وليحصل ولدًا صالحًا، وهذا معنى قوله ﷺ: «**وفي بضع أحدكم صدقة**» والله أعلم»[(١)]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإذا فعل شيئًا من المباحات؛ فلابد له من غاية ينتهي إليها قصده، وكل مقصود إما أن يُقصَد لنفسه، وإما أن يُقصَد لغيره، فإن كان منتهى مقصودِه ومراده عبادة الله وحده لا شريك له، وهو إلهه الذي يعبده لا يعبد شيئًا سواه، وهو أحب إليه من كل ما سواه، فإن إرادته تنتهي إلى إرادته وجه الله، فيثاب على مباحاته التي يقصد الاستعانة بها على الطاعة، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**نَفَقَة الرجل على أهله يحتسبها صدقة**». وفي الصحيحين عنه أنه قال لسعد بن أبي وقاص لما مرض بمكة وعاده: «إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا ازددت بها درجة ورفعة، حتى اللُّقْمَة ترفعها إلى في امرأتك»..»[(٢)].

وقد فهم الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ هذا الفهم؛ ففي صحيح البخاري من حديث أبي بردة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في قصة بعث النبي ﷺ معاذًا وأبا موسى الأشعري إلى اليمن، أن معاذًا رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ سأل أبا موسى رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فقال: «يا عبد الله، كيف تقرأ القرآن؟ قال: أتفوقه[(٣)] تفوقًا، قال: فكيف تقرأ أنت يا معاذ؟ قال: أنام أول الليل، فأقوم

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي ت ٦٧٦هـ (١١/ ٧٧- ٨٧).
(٢) الإيمان، لابن تيمية ت٧٢٨هـ (ص٣٩).
(٣) قال البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: أتفوقه تفوقًا: أي: لا أقرأ حزبي من القرآن بمرة، ولكن أقرأ شيئا بعد شيء، مأخوذ من فواق الناقة، وذلك أنه تحلب ثم تترك ساعة حتى تدر، ثم تحلب». شرح السنة، للبغوي (١٠/ ٦٨).

وقد قضيت جزئي من النوم، فأقرأ ما كتب الله لي فأحتسب نومتي كما أحتسب قومتي»[١].

قال ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومتى نوى المؤمن بتناول شهواته المباحة التقوِّي على الطاعة كانت شهواتُه له طاعة يُثابُ عليها، كما قال معاذ بن جبل: إنِّي لأحتسب نومتي كما أحتسب قومتي، يعني: أنَّه ينوي بنومه التَّقوِّي على القيام في آخر الليل، فيحتسِبُ ثوابَ نومهِ كما يحتسب ثواب قيامه»[٢].

المطلب الثاني: أثر التطوع في العقيدة.

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أثر التطوع في الإيمان.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: أثر التطوع في زيادة الإيمان.

عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «**الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ**»[٣]. قال أبو عبيد القاسم بن سلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنما تلك دعائم وأصول، وهذه فروعها زائدات في شعب الإيمان من غير تلك الدعائم، فنرى والله أعلم أن هذا القول آخِرُ ما وصف به رسول الله ﷺ الإيمان، لأن العدد إنما تناهى به، وبه كملت خصاله»[٤].

(١) صحيح البخاري (٥/ ٤٠٨- ٤٠٩).
(٢) جامع العلوم والحكم، لابن رجب (ص٦٥٥).
(٣) صحيح البخاري (١/ ١٩٦)، صحيح مسلم (١/ ٤٦).
(٤) الإيمان، لأبي عبيد ت٢٢٤هـ (ص ١٥).

قال ابن منده رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ذكر الأبواب والشعب التي قالها النبي ﷺ إنها الإيمان وإنها: قول باللسان، ومعرفة بالقلب، وعمل بالأركان التي علَّمهن جبريل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الصحابة وكذلك روي عنه من رواية علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وبيَّن المصطفى مجملها؛ فمن أفعال القلوب: النيات والإرادات والعلم والمعرفة بالله، وبما أمر به والاعتراف له والتصديق به، وبما جاء من عنده والخضوع له ولأمره، والإجلال والرغبة إليه، والرهبة منه والخوف والرجاء والحب له ولما جاء من عنده، والحب والبغض فيه، والتوكل والصبر والرضاء والرحمة والحياء والنصيحة لله ولرسوله ولكتابه وإخلاص الأعمال كلها مع سائر أعمال القلب، ومن أفعال اللسان: الإقرار بالله وبما جاء من عنده والشهادة لله بالتوحيد ولرسوله بالرسالة ولجميع الأنبياء والرسل، ثم التسبيح والتكبير والتحميد والتهليل والثناء على الله والصلاة على رسوله والدعاء وسائر الذكر، ثم أفعال سائر الجوارح: من الطاعات والواجبات التي بني عليها الإسلام أولها إتمام الطهارات كما أمر الله عَزَّوَجَلَّ، ثم الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان والزكاة على ما بينه الرسول ﷺ، ثم حج البيت من استطاع إليه سبيلا، وترك الصلاة كفر وكذلك جحود الصوم والزكاة والحج، والجهاد فرض على كفاية مع البر والفاجر؛ وسائر أعمال التطوع التي يستحق بفعلها اسم زيادة الإيمان، والأفعال المنهي عنها التي بفعلها يستحق نقصان الإيمان»[(١)].

وقال البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتاب الإيمان، باب الإيمان: «.. وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن عدي: إن للإيمان فرائض وشرائع وحدودًا وسننًا، فمن استكملها استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان، فإن أعش

(١) الإيمان، لابن منده. ت ٣٩٥هـ. (١/ ٣٦٢).

فسأبينها لكم حتى تعملوا بها وإن أمت فما أنا على صحبتكم بحريص..»[١].

قال ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: (فرائض) أي: أعمالًا مفروضة، (وشرائع) أي: عقائد دينية، (وحدودًا) أي: منهيات ممنوعة، (وسننًا) أي: مندوبات»[٢].

المسألة الثانية: أثر التطوع في تكفير الذنوب.

دلّت نصوص الشرع على أن للتطوع أثرًا في تكفير الذنوب والسيئات، فمن ذلك:

١- قال تعالى: ﴿إِن تُبۡدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخۡفُوهَا وَتُؤۡتُوهَا ٱلۡفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۚ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمۡۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ [البَقَرَة: ٢٧١].

قال الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «معنى الخبر من الله جلّ ثناؤه عن نفسه أنه يُجازي المخفي صدقتَه التطوُّع؛ ابتغاء وجهه من صدقته، بتكفير سيئاته»[٣].

٢- عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، أن رسول الله ﷺ قال: «**أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى مَا يَمْحُو اللهُ بِهِ الْخَطَايَا وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكَارِهِ، وَكَثْرَةُ الْخُطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ، وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَذَلِكُمُ الرِّبَاطُ**»[٤]. بوَّب عليه ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «باب ذكر حطِّ الخطايا، ورفع

(١) صحيح البخاري (١/ ١٩٣- ١٩٤)، وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للآلكائي ت ٤١٨هـ (٤/ ٩٢٦).
(٢) فتح الباري، لابن حجر ت ٨٥٢هـ (١/ ٤٧).
(٣) جامع البيان، للطبري ت ٣١٠هـ (٥/ ١٧). وانظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير ت ٧٧٤هـ (١/ ٧٠٣).
(٤) صحيح مسلم (١/ ١٥١ ح ٢٥١).

الدرجات في الجنة بإسباغ الوضوء على المَكَارِه، وإعطاء منتظر الصلاة بعد الصلاة أجر المرابِط في سبيل الله»[١].

وقال ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا الحديث من أحسن ما يروى عن النبي ﷺ في فضائل الأعمال، وأما قوله: «**إسباغ الوضوء على المكاره**» فالإسباغ: الإكمال والإتمام في اللغة، من ذلك قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَأَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةٗ وَبَاطِنَةٗ﴾ [لقمان: ٢٠]. يعني أتمها عليكم وأكملها، وإسباغ الوضوء: أن تأتي بالماء على كل عضو يلزمك غسله، وتعمَّه كله بالماء، وجر اليد، وما لم تأت عليه بالماء منه، فلم تغسله، بل مسحته، ومن مسح عضوًا يلزمه غسله، فلا وضوء له، ولا صلاة، حتى يغسل ما أمر الله بغسله، على حسب ما وصفت لك.

وأما قوله: «**على المكاره**» فقيل: أراد البرد وشدَّته، وكل حال يكره المرء فيها نفسه، بدفع وسوسة الشيطان في تكسيله إياه عن الطاعة، والعمل الصالح، والله أعلم.

وأما قوله: «**فذلكم الرباط**» فالرباط هاهنا: ملازمة المسجد، لانتظار الصلاة، وذلك معروف في اللغة، قال صاحب كتاب «العين»: الرباط: ملازمة الثغور. قال: والرباط: مواظبة الصلاة أيضًا»[٢].

«وقال أبو سلمة بن عبد الرحمن في قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصۡبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ﴾ [آل عمران: ٢٠٠]: ما كان الرباط على عهد رسول الله ﷺ ولكن نزلت في انتظار الصلاة بعد الصلاة»[٣].

(١) صحيح ابن خزيمة ت ٣١١هـ (١/ ٦).
(٢) التمهيد، لابن عبد البر ت٤٦٣هـ (١٣/ ٥٦- ٥٧).
(٣) الاستذكار، لابن عبد البر ت٤٦٣هـ (٢/ ٣٠٣).

٣- وبوَّب البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في صحيحه: «باب الصدقة تكفر الخطيئة.. عن حذيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: قال عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: أَيُّكُمْ يَحْفَظُ حَدِيثَ رَسُولِ اللهِ ﷺ عَنِ الْفِتْنَةِ؟ قَالَ: قُلْتُ: أَنَا أَحْفَظُهُ كَمَا قَالَ. قَالَ: إِنَّكَ عَلَيْهِ لَجَرِيءٌ، فَكَيْفَ؟ قَالَ: قُلْتُ: «**فِتْنَةُ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَوَلَدِهِ وَجَارِهِ، تُكَفِّرُهَا الصَّلَاةُ وَالصَّدَقَةُ وَالْمَعْرُوفُ**»...»[(١)].

الفرع الثاني: أثر التطوع في نيل ولاية الله.

من الغايات الشريفة التي يسعى لها عباد الله المؤمنون، ويتنافسون عليها؛ نيلُ ولاية الله عَزَّوَجَلَّ، والتطوع بأنواعه، إذا تحقق فيه شرطا قبول العمل: الإخلاص لله عَزَّوَجَلَّ، والمتابعة للنبي ﷺ؛ فإن العبد ينال به الدرجات العُلى؛ فمتى تقرَّب لله تعالى بأداء الفرائض، ثم زاد عليها التطوع بالنوافل؛ فإنه يكون من أولياء الله المقربين -جعلنا الله منهم-، وقد دلَّ على ذلك صراحةً حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ**»[(٢)]. بوَّب عليه البغوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «باب التقرب إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بالنوافل والذكر»[(٣)].

(١) صحيح البخاري (٢/ ٣٢٣ - ٣٢٤)، وصحيح مسلم (١/ ٨٩ ح ١٤٤).
(٢) صحيح البخاري (٨/ ٢٩٣- ٢٩٤).
(٣) شرح السنة، للبغوي (٥/ ١٩).

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا حديث شريف قد رواه البخاري من حديث أبي هريرة وهو أشرف حديث روي في صفة الأولياء»[(١)].

وقال في موضعٍ آخر: «وأولياء الله تعالى على نوعين: مقربون، وأصحاب يمين، كما تقدم[(٢)]، وقد ذكر النبي ﷺ عمل القسمين في حديث الأولياء فقال: يقول الله تعالى: «من عادى لي وليًا فقد بارزني بالمحاربة، وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضته عليه، ولايزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها» فالأبرار أصحاب اليمين هم المتقربون إليه بالفرائض، يفعلون ما أوجب الله عليهم، ويتركون ما حرم الله عليهم، ولا يكلفون أنفسهم بالمندوبات، ولا الكف عن فضول المباحات.

وأما السابقون المقربون فتقربوا إليه بالنوافل بعد الفرائض، ففعلوا الواجبات والمستحبات، وتركوا المحرمات، والمكروهات، فلما تقربوا إليه بجميع ما يقدرون عليه من محبوباتهم أحبهم الرب حبًا تامًا..»[(٣)].

الفرع الثالث: أثر التطوع في الإيمان باليوم الآخر.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أثر التطوع في عرصات يوم القيامة.

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ت ٧٢٨هـ (١٨/ ١٢٩) جمع ابن قاسم. وانظر: جامع العلوم والحكم، لابن رجب ت ٧٩٥هـ (ص٧٧٣).

(٢) تقدم في كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فصل وأولياء الله على طبقتين..» الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (ص٢٩).

(٣) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية ت ٧٢٨هـ (ص٣٣- ٣٤). وانظر: شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي ت٧٩٢هـ (٢/ ٥٠٨-٥٠٩).

يوم القيامة يوم عظيم، وفيه أهوال كبيرة، ففيه البعث والنشور، وفيه الموقف العظيم بين يدي ربنا العزيز جَلَّجَلَالُهُ، وفيه الحساب، وفيه الميزان، إلى أن يدخل أهلُ الجنةِ الجنةَ نسأل الله من فضله، وأهلُ النارِ النارَ عياذًا بالله منها.

في ذلك اليوم العظيم تظهر الحقائق، ويبحث كل إنسان عما ينجيه، والتطوع له أثر عظيم ينفع المتطوع في ذلك اليوم العصيب، **وقد دلَّ على ذلك أدلة كثيرة، منها:**

١- قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةٗ يُضَٰعِفۡهَا وَيُؤۡتِ مِن لَّدُنۡهُ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾ [النِّساء: ٤٠].

٢- وقال تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَلَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ شَيۡـٔٗاۖ وَإِن كَانَ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٍ أَتَيۡنَا بِهَاۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧].

٣- وقال تعالى: ﴿يَوۡمَئِذٖ يَصۡدُرُ ٱلنَّاسُ أَشۡتَاتٗا لِّيُرَوۡاْ أَعۡمَٰلَهُمۡ ۝٦ فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ [الزَّلزَلَة: ٤- ٥] فهذه الآيات تدل على أن جميع الأعمال محصاة على العباد، وأن العمل الصالح مهما قلَّ فإنه ينفع العبد في ذلك اليوم العظيم، ولا شك أن التطوع على الوجه الشرعي، داخل في الأعمال الصالحة النافعة[(١)].

٤- عن أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، عن النبي ﷺ قال: «**كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ، سُبْحَانَ اللهِ الْعَظِيمِ، سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ**»[(٢)]. فهذا الذكر العظيم مع كونه تطوعًا، إلا أن له أثرًا عظيمًا في ترجيح ميزان العبد يوم القيامة.

(١) انظر: جامع البيان، للطبري (١٢/ ٢٠٧)

(٢) صحيح البخاري (٨/ ٢٣٧)، وصحيح مسلم (٨/ ٧٠ح ٢٦٩٤).

٥- عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ قال: «**سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللهُ تَعَالَى فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَدْلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللهِ، اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ، فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ، فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ**»[(١)]. وفي هذا الحديث الشريف، العظيم الدلالة على نجاة أقوام من شدة حر الشمس في ذلك اليوم الذي تدنو فيه الشمس من الخلائق، فيُظل الله أقوامًا في ظله، ومن أسباب الحصول على هذا الفضل العظيم؛ أنواع من التطوعات منها: تعلّق القلب بالمساجد، وإخفاء الصدقات، والبكاء من خشية الله، والمحبة في الله.

المسألة الثانية: أثر التطوع في رفع الدرجات في الجنة.

التطوع له أثر كبير في رفعة درجات أهل الجنة -نسأل الله أن نكون منهم- وقد جاءت النصوص دالةً على ذلك، فمن تلك النصوص، ما يلي:

١- قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿١٥﴾ ءَاخِذِينَ مَآ ءَاتَىٰهُمْ رَبُّهُمْ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَبْلَ ذَٰلِكَ مُحْسِنِينَ ﴿١٦﴾ كَانُوا۟ قَلِيلًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ﴿١٧﴾ وَبِٱلْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴿١٨﴾ وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ [الذَّاريَات: ١٥- ١٩].

٢- عن سهل بن سعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ قال: «**أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا**». وَقَالَ بِإِصْبَعَيْهِ السَّبابةِ وَالْوُسْطَى[(٢)].

٣- عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ قال: «**يقالُ -يعني لصاحبِ القُرآنِ-**:

(١) صحيح البخاري (٢/ ٣١٨)، وصحيح مسلم (٣/ ٩٣ ح ١٠٣١).
(٢) «صحيح البخاري» (٨/ ٢٥).

اقْرأْ وارقَ ورَتِّلْ كما كنت تُرتِّلُ في الدُّنيا، فإنَّ منزلك عِنْدَ آخرِ آيةٍ تَقرأُ بها»[١].

قال أبو سليمان الخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جاء في الأثر أن عدد آي القرآن على قدر درج الجنة، يقال للقارئ: ارق في الدرج على قدر ما كنت تقرأ من آي القرآن، فمن استوفى قراءة جميع القرآن؛ استولى على اقصى درج الجنة، ومن قرأ جزءًا منها؛ كان رقيه في الدرج على قدر ذلك فيكون منتهى الثواب عند منتهى القراءة»[٢].

٤- وقد تقدم الكلام عن حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، أن رسول الله ﷺ قال: **«أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى مَا يَمْحُو اللهُ بِهِ الْخَطَايَا وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكَارِهِ، وَكَثْرَةُ الْخُطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ، وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَذَلِكُمُ الرِّبَاطُ»**[٣]. بوَّب عليه ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «باب ذكر حط الخطايا، ورفع الدرجات في الجنة بإسباغ الوضوء على المكاره، وإعطاء منتظر الصلاة بعد الصلاة أجر المرابط في سبيل الله»[٤].

المسألة الثالثة: أثر التطوع في النجاة من النار.

فالأعمال التطوعية التي جاء في السنة أنها سببٌ في النجاة من النار -والعياذ بالله منها- متنوعة، ومنها:

١- عن عدي بن حاتم رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، قال: ذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ النَّارَ، فَتَعَوَّذَ مِنْهَا وَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ، ثُمَّ ذَكَرَ النَّارَ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا وَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ، قَالَ شُعْبَةُ: أَمَّا مَرَّتَيْنِ فَلَا أَشُكُّ،

(١) «سنن الترمذي». ت٢٧٩هـ. (٥/ ١٧٩)، و«سنن أبي داود». ت ٢٧٥هـ. (٢/ ٧٣)، و«مسند أحمد». ت ٢٤١هـ. (١١/ ٤٠٤)، قال الترمذي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هذا حديث حسن صحيح.
(٢) «معالم السنن»، للخطابي. ت ٣٨٨هـ (١/ ٢٨٩- ٢٩٠).
(٣) «صحيح مسلم» (١/ ١٥١ ح ٢٥١).
(٤) «صحيح ابن خزيمة» ت ٣١١هـ (١/ ٦).

ثُمَّ قَالَ: «**اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ**»(١).

٢- عن عباية بن رفاعة، قال: أدركني أبو عبس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأنا أذهب إلى الجمعة فقال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**مَا اغْبَرَّتْ قَدَمَا عَبْدٍ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَمَسَّهُ النَّارُ**»(٢).

٣- عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يَلِجُ النَّارَ رَجُلٌ بَكى من خَشْيةِ اللهِ، حتَّى يَعُودَ اللَّبَنُ في الضَّرْعِ، ولا يَجْتَمِعُ غُبارٌ في سَبيلِ اللهِ وَدُخانُ جَهنَّمَ**». قال الترمذي رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذا حديث حسن صحيح»(٣).

وقد فهم السلف رَحِمَهُمُ اللَّهُ هذا، وطبَّقوه، ففي مصنف ابن أبي شيبة رَحِمَهُ اللَّهُ، عن عبد الله ابن شقيق العقيلي رَحِمَهُ اللَّهُ قال: سمعت كعبًا يقول: «لأن أبكي من خشية الله تعالى حتى يسيل دمعي على وجنتي؛ أحب إلي من أن أتصدق بوزني ذهبًا، والذي نفس كعب بيده: ما من عبد مسلم يبكي من خشية الله حتى تقطر قطرة من دموعه إلى الأرض فتمسه النار أبدًا حتى يعود قطر السماء الذي وقع إلى الأرض من حيث جاء ولن يعود أبدًا»(٤).

(١) صحيح البخاري (٨/ ٣٣).
(٢) صحيح البخاري (٢/ ٢٠- ٢١ و٤/ ٥٦).
(٣) سنن الترمذي (٣/ ٤٤٤).
(٤) مصنف ابن أبي شيبة ت ٢٣٥هـ. (٢٠/ ٥٨).

الخاتمة

الحمد لله أولًا وآخرًا، ظاهرًا وباطنًا، الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد الانتهاء من هذا البحث؛ **أورد أبرز النتائج التي توصلت إليها:**

١- أن التطوع في الإسلام له مفهوم خاص، يشترك مع بقية أنواع التطوع في بعض النواحي؛ وينفرد عنها بأمور تنمُّ عن سمو هذا الدين وعظمته، فمما ينفرد به التطوع في الإسلام: قصد القربة والتعبد لصحة أي عمل تطوعي وقبوله عند الله، وأيضًا عموم مفهومه ليشمل أعمال القلوب وتزكية النفس، ويشمل أيضًا الأقوال والأعمال القاصرة غير المتعدية، وتبين أيضًا امتداد أثر التطوع في الإسلام إلى ما بعد موت المتطوع، كما أن التطوع في الإسلام من أسباب نيل ولاية الله للعبد وحفظه له.

٢- من خلال النظر في معنى التطوع لغةً، واصطلاحًا، والمقارنة بين التطوع في الإسلام، وبين سائر معاني العمل التطوعي؛ فقد ظهر لي أن تعريف التطوع في الإسلام، والذي أعنيه في بحثي هذا، هو: **(التقرب لله عَزَّوَجَلَّ بالأقوال، والأعمال، الظاهرة والباطنة، القاصرة والمتعدية، ما لم تكن متعينةً عليه شرعًا، أو بإلزام ممن له سلطة الإلزام، ولا تكون بقصد الحصول على مقابل دنيوي).**

٣- ظهر من خلال البحث: أن العقيدة مؤثرة في صحة التطوع وقبوله عند

الله، كما أن للعقيدة أثر في امتداد انتفاع المتطوع من عمله بعد وفاته، وكذلك للعقيدة أثر كبير في تعظيم استفادة المتطوع من تطوعه؛ وذلك من خلال: تعظيم ثواب التطوع، أو نقله من كونه مباحًا أو عادةً وطبيعة لا يثاب عليها، إلى أن يصير مستحبًا وتطوعًا يثاب عليه الثواب العظيم.

٤- تبين من خلال البحث أيضًا: تأثير التطوع في العقيدة، وقد ظهر تأثير التطوع في عدد من مسائل العقيدة، منها: أثر التطوع في الإيمان، من جهة زيادة الإيمان، ومن جهة تكفير السيئات. وكذلك للتطوع أثر كبير في نيل ولاية الله. كما أن للتطوع أثرًا في عدد من مسائل اليوم الآخر.

التوصية: أوصي بزيادة البحث في هذا الموضوع والتعمق فيه لأهميته، ويمكن أن تدرس العلاقة بين التطوع في الإسلام وبين العقيدة من جهة مُتَعَلَّقها وموضوعها. فهذا موضوع جديد لم يبحث بعد.

ثم أثنِّي الحمد والشكر لله عَزَّوَجَلَّ حمدًا وشكرًا دائمًا أبدًا كما يحب ربي ويرضى، أشكر ربي وأحمده على ما منَّ به علي في كل شأن من شؤوني عامة، وفي إعانته لي في هذا البحث خاصة، كما أسأله سبحانه أن يجعل عملي خالصًا لوجهه الكريم، موافقًا لمرضاته، نافعًا لعباده، وأن يجعله ذُخرًا لي يوم ألقاه، كما أسأله سبحانه أن يتجاوز عن خطأي وجهلي، إنه سبحانه جواد كريم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

١- ابن أبي زَمَنِين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري المالكي. تفسير القرآن العزيز. ت أبو عبد الله حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز. دار الفاروق الحديثة. مصر. ط١ ١٤٢٣هـ.

٢- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي ت ٢٣٥هـ. مصنف ابن أبي شيبة. ت: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، تقديم: ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري. دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض -السعودية. ط: الأولى، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.

٣- ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري ت٨٠٤هـ. التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ت: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث بإشراف خالد الرباط، جمعة فتحي. تقديم: أحمد معبد عبد الكريم، أستاذ الحديث بجامعة الأزهر. دار النوادر، دمشق-سوريا. ط: الأولى، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

٤- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ت٤٤٩هـ. شرح صحيح البخاري لابن بطال. ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. مكتبة الرشد - السعودية، الرياض. ط: الثانية ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

٥- ابن بطة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بَطَّة العكبري الحنبلي ت ٣٨٧هـ. الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة. ت: جمع من المحققين. دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض.

٦- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي ت٧٢٨هـ. الإيمان. ت: محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. عمان، الأردن. الطبعة: الخامسة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٧- ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي ت٧٢٨هـ. الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. ت: عبد القادر الأرناؤوط. مكتبة دار البيان، دمشق ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٨- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي ت ٧٢٨هـ. مجموع الفتاوى. جمع ابن قاسم وابنه. طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة ع ١٤٢٥هـ.

٩- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي. قام بإخراجه وتصحيح تجاربه: محب الدين الخطيب. المكتبة السلفية -مصر. ط السلفية الأولى. ١٣٨٠- ١٣٩٠هـ.

١٠- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري

ت ٣١١هـ. صحيح ابن خزيمة. حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وقَدّم له: محمد مصطفى الأعظمي. راجعه وحَكَم على بعض أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني.

١١- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري ت ٧٠٢هـ. شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية. مؤسسة الريان. ط: السادسة ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

١٢- ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين ت: ٧٩٥هـ. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم. ت: ماهر ياسين الفحل. دار ابن كثير، دمشق -بيروت. ط: الأولى ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

١٣- ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين ت: ٧٩٥هـ. فتح الباري شرح صحيح البخاري. ت: جمع من الباحثين مكتبة الغرباء الأثرية -المدينة النبوية. الحقوق: مكتب تحقيق دار الحرمين-القاهرة. ط: الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

١٤- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي. ٤٨٥هـ. ت: عبد الحميد هنداوي. المحكم والمحيط الأعظم. دار الكتب العلمية بيروت. ط١ ١٤٢١هـ.

١٥- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي ت٤٦٣هـ. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله ﷺ. ت: بشار عواد معروف، وآخرون، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي -لندن. ط: الأولى ١٤٣٩هـ- ٢٠١٧م.

١٦- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي ت٤٦٣هـ. الاستذكار. ت: سالم محمد عطا، محمد علي معوض. دار الكتب العلمية -بيروت. ط: الأولى ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

١٧- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. ٣٩٥هـ مقاييس اللغة. ت: عبد السلام هارون. دار الفكر. ١٣٩٩هـ.

١٨- ابن مفلح، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي ت٧٦٣هـ. الفروع ومعه تصحيح الفروع، للمرداوي ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة-بيروت، دار المؤيد-الرياض. ط: الأولى ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

١٩- ابن منده، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه العبدي ت٣٩٥هـ. الإيمان. ت: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي. مؤسسة الرسالة-بيروت. ط: الثانية ١٤٠٦هـ.

٢٠- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى. ٧١١هـ. لسان العرب، دار صادر بيروت. ط٣ ١٤١٤هـ.

٢١- ابن هبيرة، يحيى بن هُبَيْرَة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيبانيّ، أبو المظفر، عون الدين ت٥٦٠هـ. الإفصاح عن معاني الصحاح. ت: فؤاد عبد المنعم أحمد. دار الوطن. ط: ١٤١٧هـ.

٢٢- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي. ت٧٤٤هـ. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الرياض، ط٢، ١٤٢٠هـ.

٢٣- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني. سنن أبي داود. ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط بدون.

٢٤- أبو عبيد، القاسم بن سلاّم. الإيمان، ومعالمه، وسننه، واستكماله، ودرجاته. حققه وقدم له وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي -بيروت. ط: الثانية ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٢٥- أحمد بن محمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد. ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة. ط١ ١٤٢١هـ.

٢٦- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي. ٣٧٠هـ تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٢٧- الألباني، محمد ناصر الدين. خطبة الحاجة التي كان ﷺ يُعلّمها أصحابه، مكتبة المعارف. ط١ ١٤٢١هـ.

٢٨- الآلكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي ت ٤١٨هـ. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ت: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي. دار طيبة -السعودية. ط: الثامنة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٢٩- البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري. صحيح البخاري. دار التأصيل -القاهرة. ط: الأولى ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م.

٣٠- البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي. ت٥١٦هـ. شرح السنة. ت: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش. المكتب الإسلامي-دمشق، بيروت. ط: الثانية ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٣١- البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي. ت٥١٦هـ. معالم التنزيل في تفسير القرآن. ت: جملة من المحققين. دار طيبة للنشر والتوزيع. ط٤ ١٤١٧هـ.

٣٢- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ٢٧٩هـ. سنن الترمذي. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وآخرون. دار الرسالة العالمية. ط: الأولى ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

٣٣- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف. التعريفات، دار الكتب العلمية. بيروت. ط١ ١٤٠٣هـ.

٣٤- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي. ت٣٩٣هـ. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. ت: أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين بيروت. ط٤ ١٤٠٧هـ.

٣٥- الحربي، جميلة أبو رشيد حسين، والسلطان، فهد بن سلطان. (٢٠٢١). التطوع كوسيلة لتحقيق الضبط الاجتماعي: دراسة تطبيقية على طلاب وطالبات جامعة أم القرى. المجلة العربية للعلوم التربوية والنفسية، ع،٢٣ ١١٣- ١٤٩.

٣٦- الخطابي، أبو سليمان، حمد بن محمد الخَطّابي ت ٣٨٨هـ.معالم السنن. ط: الأولى ١٣٥١هـ- ١٩٣٢م.

٣٧- الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي ٣١١هـ. الوقوف والترجل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل. ت: سيد كسروي حسن. دار الكتب العلمية. ط: الأولى ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

٣٨- الخليل بن أحمد الفراهيدي. ١٧٠ هـ العين. ت: د مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي دار ومكتبة الهلال.

٣٩- د. محمد محمود العطار. العمل التطوعي في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية رؤية شرعية معاصرة. منشور بمجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، بنات بمدينة لسادات. العدد الأول. ديسمبر ٢٠٢١م.

٤٠- دانا النسور، مفهوم العمل التطوعي، مقال في موقع موضوع

https: //mawdoo3.com/%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%85%D9%84_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B7%D9%88%D8%B9%D9%8A.

٤١- الدكتور أحمد بن حمد الونيس. العمل التطوعي دراسة فقهية تأصيلية. منشور ضمن العدد الخمسون من مجلة الجمعية الفقهية السعودية.

٤٢- الدكتور محمد بن صالح القاضي. العمل التطوعي في الإسلام. اللقاء السنوي الرابع للجهات الخيرية بالمنطقة الشرقية.

٤٣- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي. ٦٦٦هـ مختار الصحاح. ت: يوسف الشيخ محمد. المكتبة العصرية، والدار النموذجية بيروت. ط٥ ١٤٢٥هـ.

٤٤- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. ت ٥٠٢هـ. المفردات في غريب القرآن. ت: صفوان عدنان الداودي. دار القلم، الدار الشامية-دمشق بيروت. ط: الأولى- ١٤١٢هـ.

٤٥- السبكي، علي بن عبد الكافي السبكي ت: ٧٥٦هـ. وولده تاج عبد الوهاب بن علي السبكي. ت ٧٧١هـ. الإبهاج في شرح المنهاج. كتب هوامشه وصححه: جماعة من العلماء بإشراف الناشر. دار الكتب العلمية-بيروت. ط: الأولى ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

٤٦- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

٤٧- السمعاني أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي. تفسير السمعاني. ت ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم. دار الوطن. الرياض. ط١ ١٤١٨هـ.

٤٨- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي ت٧٩٠هـ. الموافقات ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. تقديم: بكر ابن عبد الله أبو زيد. دار ابن عفان. الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٤٩- الصاحب ابن عباد، المحيط في اللغة، لإسماعيل بن عباد ت٣٨٥هـ. ت: محمد حسن آل ياسين. عالم الكتب، بيروت. ط: الأولى ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٥٠- صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي. ت٧٩٢هـ شرح العقيدة الطحاوية، ت: شعيب الأرنؤوط، عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٠، ١٤١٧هـ.

٥١- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي. ت٣١٠هـ جامع البيان في تأويل القرآن. ت: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. ت: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، وآخرون. دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان -القاهرة، مصر. ط: الأولى ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

٥٢- عثمان فريد رشدي. الريادة والعمل التطوعي. ط الأولى ٢٠١٣م- دار الراية للنشر والتوزيع.

٥٣- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. ٨١٧هـ القاموس المحيط. ت: العرقسوسي وآخرون. دار الرسالة بيروت. ط٨ ١٤٢٦هـ.

٥٤- القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل ت٥٤٤هـ. إكمال المعلم بفوائد مسلم. ت: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر. ط: الأولى ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٥٥- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي ٦٥٦هـ. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. حققه وعلق عليه وقدم له: جمع من الباحثين. دار ابن كثير، دمشق - بيروت، دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت. ط: الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

٥٦- مجموعة مؤلفين. الموسوعة الفقهية الكويتية. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- الكويت. ط: (من ١٤٠٤- ١٤٢٧هـ).

٥٧- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المَرْداوي ت٨٨٥هـ. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (المطبوع مع

المقنع والشرح الكبير). ت: د عبد الله بن عبد المحسن التركي – د عبد الفتاح محمد الحلو. دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة – مصر. ط: الأولى ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

٥٨- المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي ت٧٤٢هـ. المنتقى من الفوائد الحسان في الحديث. ت: أبو المنذر سامي بن أنور خليل جاهين. مكتبة الغرباء الأثرية، المملكة العربية السعودية. ط: الأولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٥٩- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. ط دار الطباعة العامرة – تركيا. عام النشر: ١٣٣٤هـ. ثم صَوّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى عام ١٤٣٣هـ. لدى دار طوق النجاة – بيروت.

٦٠- المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري. التوقيف على مهمات التعاريف. ت١٠٣١هـ. عالم الكتب-القاهرة. ط: الأولى ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

٦١- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ٦٧٦هـ. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. دار إحياء التراث العربي-بيروت. ط: الثانية ١٣٩٢هـ.

٦٢- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ٦٧٦هـ. رياض الصالحين، ت: ماهر ياسين الفحل. دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-بيروت. ط: الأولى ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

٦٣- يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي بالولاء، من تيم ربيعة، البصري ثم الإفريقي القيرواني. تفسير يحيى بن سلام. تحقيق: هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ.

59- Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Nīsābūrī. Ṣaḥīḥ Muslim. Ṭ Dār al-Ṭibā‘ah al-‘Āmirah – Turkiyā. ‘ām al-Nashr: 1334h. thumma ṣawwrhā b‘nāyth: D. Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir, wa-ṭab‘ihā al-Ṭab‘ah al-ūlá ‘ām 1433h. ladá Dār Ṭawq al-najāh – Bayrūt.

60- al-Munāwī, Zayn al-Dīn Muḥammad al-mad‘ū bi-‘Abd al-Ra’ūf ibn Tāj al-‘ārifīn ibn ‘Alī ibn Zayn al-‘Ābidīn al-Ḥaddādī thumma al-Munāwī al-Qāhirī. al-Tawqīf ‘alá muhimmāt al-ta‘ārīf. t1031h. ‘Ālam alktb-ālqāhrh. Ṭ: al-ūlá 1410h-1990m.

61- al-Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf al-Nawawī 676h. al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj. Dār Iḥyā’ al-Turāth al‘rby-byrwt. Ṭ: al-thāniyah 1392h.

62- al-Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf al-Nawawī 676h. Riyāḍ al-ṣāliḥīn, t: Māhir Yāsīn al-Faḥl. Dār Ibn Kathīr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, dmshq-byrwt. Ṭ: al-ūlá 1428h-2007m.

63- Yaḥyá ibn Sallām ibn Abī Tha‘labat, al-Taymī bālwlā’, min Tayyim Rabī‘ah, al-Baṣrī thumma al-Ifrīqī al-Qayrawānī. tafsīr Yaḥyá ibn Sallām. taḥqīq: Hind Shalabī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Ṭ1, 1425 H.

52- Uthmān Farīd Rushdī. al-riyādah wa-al-ʻamal al-taṭawwuʻī. Ṭ al-ūlá 2013m-Dār al-Rāyah lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ.

53- al-Fayrūz Ābādī, Majd al-Dīn Abū Ṭāhir Muḥammad ibn Yaʻqūb. 817h al-Qāmūs al-muḥīṭ. t: alʻrqswsy wa-ākharūn. Dār al-Risālah Bayrūt. ṭ8 1426.

54- al-Qāḍī ʻIyāḍ ibn Mūsá ibn ʻIyāḍ ibn ʻAmrūn al-Yaḥṣubī al-Sabtī, Abū al-Faḍl t 544h. Ikmāl al-Muʻallim bi-fawāʼid Muslim. t: al-Duktūr yḥyá ismāʻīl. Dār al-Wafāʼ lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʻ, Miṣr. Ṭ: al-ūlá 1419h-1998m.

55- al-Qurṭubī, Abū al-ʻAbbās Aḥmad ibn ʻUmar ibn Ibrāhīm al-Qurṭubī 656 H. al-mufhim li-mā ushkila min Talkhīṣ Kitāb Muslim. ḥaqqaqahu wa-ʻallaqa ʻalayhi wa-qaddama la-hu: jamʻ min al-bāḥithīn. Dār Ibn Kathīr, Dimashq-Bayrūt, Dār al-Kalim al-Ṭayyib, Dimashq – Bayrūt. Ṭ: al-ūlá, 1417h-1996m.

56- majmūʻah muʼallifīn. al-Mawsūʻah al-fiqhīyah al-Kuwaytīyah. Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʼūn al-Islāmīyah – al-Kuwayt. Ṭ: (min 1404-1427h).

57- Mardāwī, ʻAlāʼ al-Dīn Abū al-Ḥasan ʻAlī ibn Sulaymān ibn Aḥmad almardāwy t885h. al-Inṣāf fī maʻrifat al-rājiḥ min al-khilāf (al-maṭbūʻ maʻa al-Muqniʻ wa-al-sharḥ al-kabīr). t: D ʻAbd Allāh ibn ʻAbd al-Muḥsin al-Turkī-D ʻAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw. Dār Hajar lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʻ wa-al-Iʻlān, al-Qāhirah-Miṣr. Ṭ: al-ūlá 1415h-1995m.

58- al-Mizzī, Yūsuf ibn ʻAbd al-Raḥmān ibn Yūsuf, Abū al-Ḥajjāj, Jamāl al-Dīn Ibn al-Zakī Abī Muḥammad al-Quḍāʻī al-Kalbī al-Mizzī t742h. al-Muntaqá min al-Fawāʼid al-ḥisān fī al-ḥadīth. t: Abū al-Mundhir Sāmī ibn Anwar Khalīl Jāhīn. Maktabat al-Ghurabāʼ al-Atharīyah, al-Mamlakah al-ʻArabīyah al-Saʻūdīyah. Ṭ: al-ūlá 1418h-1997m.

45- al-Subkī, ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī al-Subkī t: 756h. wa-waladihi Tāj ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī al-Subkī. t 771h. al-Ibhāj fī sharḥ al-Minhāj. kutub hawāmishahu wa-ṣaḥḥaḥahu: Jamā‘at min al-‘ulamā’ bi-ishrāf al-Nāshir. Dār al-Kutub al‘lmyt-byrwt. Ṭ: al-ūlá 1404h-1984m.

46- al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir ibn ‘Abd Allāh al-Sa‘dī. Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān. t: ‘Abd al-Raḥmān ibn Mu‘allā al-Luwayḥiq. Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, Ṭ1, 1420h.

47- al-Sam‘ānī Abū al-Muẓaffar, Manṣūr ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Jabbār Ibn Aḥmad al-Marwazī al-Sam‘ānī al-Tamīmī al-Ḥanafī thumma al-Shāfi‘ī. tafsīr al-Sam‘ānī. t Yāsir ibn Ibrāhīm wghnym ibn ‘Abbās ibn Ghunaym. Dār al-waṭan. al-Riyāḍ. Ṭ1 1418h.

48- al-Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsá ibn Muḥammad al-Lakhmī al-Shāṭibī t790h. al-Muwāfaqāt t: Abū ‘Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān. taqdīm: Bakr ibn ‘Abd Allāh Abū Zayd. Dār Ibn ‘Affān. al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1417h-1997m.

49- al-Ṣāḥib Ibn ‘Abbād, al-muḥīṭ fī al-lughah, li-Ismā‘īl ibn ‘Abbād t385h. t: Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn. ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt. Ṭ: al-ūlá 1414h-1994m.

50- Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Alā’ al-Dīn ‘lī ibn Muḥammad Ibn Abī al-‘Izz al-Ḥanafī, al-Adhru‘ī al-Ṣāliḥī al-Dimashqī. t792h sharḥ al-‘aqīdah al-Ṭaḥāwīyah, t: Shu‘ayb al-Arna’ūṭ, ‘Abd Allāh ibn al-Muḥsin al-Turkī, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, ṭ10, 1417h.

51- al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālib al-Āmulī. t310h Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān. t: D. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. t: D ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, wa-ākharūn. Dār Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-I‘lān-al-Qāhirah, Miṣr. Ṭ: al-ūlá 1422h-2001m.

37- al-Khallāl, Abū Bakr Aḥmad ibn Muḥammad ibn Hārūn ibn Yazīd alkhallāl al-Baghdādī al-Ḥanbalī 311h. al-wuqūf wa-al-tarajjul min al-Jāmi‘ li-masā’il al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal. t: Sayyid Kasrawī Ḥasan. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. Ṭ: al-ūlá 1415h-1994m.

38- al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī. 170h al-‘Ayn. t: D Mahdī al-Makhzūmī, D Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī Dār wa-Maktabat al-Hilāl.

39- D. Muḥammad Maḥmūd al-‘Aṭṭār. al-‘amal al-taṭawwu‘ī fī ḍaw’ al-Qur’ān al-Karīm wa-al-sunnah al-Nabawīyah ru’yah shar‘īyah mu‘āṣirah. manshūr bi-majallat Kullīyat al-Dirāsāt al-Islāmīyah wa-al-‘Arabīyah, Banāt bi-madīnat lsādāt. al-‘adad al-Awwal. Dīsimbir 2021m.

40- Dānā al-Nusūr, Mafhūm al-‘amal al-taṭawwu‘ī, maqāl fī Mawqi‘ mawḍū‘ Https: / / mawdoo3. com / % D9 % 85 % D9 % 81 % D9 % 87 % D9 % 88 % D9 % 85 _ % D8 % A7 % D9 % 84 % D8 % B9 % D9 % 85 % D9 % 84 _ % D8 % A7 % D9 % 84 % D8 % AA % D8 % B7 % D9 % 88 % D8 % B9 % D9 % 8A.

41- al-Duktūr Aḥmad ibn Ḥamad al-Wanīs. al-‘amal al-taṭawwu‘ī dirāsah fiqhīyah ta’ṣīlīyah. manshūr ḍimna al-‘adad al-khamsūn min Majallat al-Jam‘īyah al-fiqhīyah al-Sa‘ūdīyah.

42- al-Duktūr Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-Qāḍī. al-‘amal al-taṭawwu‘ī fī al-Islām. al-Liqā’ al-Sanawī al-rābi‘ lil-jihāt al-Khayrīyah bi-al-minṭaqah al-Sharqīyah.

43- al-Rāzī, Zayn al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Abd al-Qādir al-Ḥanafī. 666h Mukhtār al-ṣiḥāḥ. t: Yūsuf al-Shaykh Muḥammad. al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, wa-al-dār al-Namūdhajīyah Bayrūt. ṭ5 1425h.

44- al-Rāghib al-Aṣfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad. t 502h. al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān. t: Ṣafwān ‘Adnān al-Dāwūdī. Dār al-Qalam, al-Dār alshāmyt-Dimashq Bayrūt. Ṭ: al’wlá-1412h.

28- al'ālkā'y, Abū al-Qāsim Hibat Allāh ibn al-Ḥasan ibn Manṣūr al-Ṭabarī al-Rāzī al-Lālakā'ī t 418h. sharḥ uṣūl i'tiqād ahl al-Sunnah wa-al-jamā'ah, t: Aḥmad ibn Sa'd ibn Ḥamdān al-Ghāmidī. Dār Ṭaybah – al-Sa'ūdīyah. Ṭ: al-thāminah 1423h / 2003m.

29- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Dār al-ta'ṣīl – al-Qāhirah. Ṭ: al-ūlá 1433h-2012m.

30- al-Baghawī, Muḥyī al-Sunnah Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Baghawī. t 516h. sharḥ al-Sunnah. t: Shu'ayb al-Arna'ūṭ, Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh. al-Maktab al'slāmy-Dimashq, Bayrūt. Ṭ: al-thāniyah 1403h-1983m.

31- al-Baghawī, Muḥyī al-Sunnah Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas'ūd al-Baghawī. t 516h. Ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān. t: jumlah min al-muḥaqqiqīn. Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī'. ṭ4 1417h.

32- al-Tirmidhī, Abū 'Īsá Muḥammad ibn 'Īsá ibn Sūrat al-Tirmidhī 279h. Sunan al-Tirmidhī. ḥaqqaqahu wa-kharraja aḥādīthahu wa-'allaqa 'alayhi: Shu'ayb al-Arna'ūṭ wa-ākharūn. Dār al-Risālah al-'Ālamīyah. Ṭ: al-ūlá 1430h-2009M.

33- al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Zayn al-Sharīf. alt'ryfāt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. Bayrūt. Ṭ1 1403h.

34- al-Jawharī, Abū Naṣr Ismā'īl ibn Ḥammād al-Jawharī al-Fārābī. t393h. al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-'Arabīyah. t: Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār. Dār al-'Ilm lil-Malāyīn Bayrūt. ṭ4 1407h.

35- al-Ḥarbī, Jamīlah Abū Rashīd Ḥusayn, wa-al-sulṭān, Fahd ibn Sulṭān. (2021). al-taṭawwu' ka-wasīlah li-taḥqīq al-ḍabṭ al-ijtimā'ī: dirāsah taṭbīqīyah 'alá ṭullāb wa-ṭālibāt Jāmi'at Umm al-Qurá. al-Majallah al-'Arabīyah lil-'Ulūm al-Tarbawīyah wa-al-nafsīyah, 'A, 23 113-149.

36- al-Khaṭṭābī, Abū Sulaymān, Ḥamad ibn Muḥammad alkhaṭṭāby t 388h. Ma'ālim al-sunan. Ṭ: al-ūlá 1351h-1932m.

19- Ibn Mandah, Abū ʻAbd Allāh Muḥammad ibn Isḥāq ibn Muḥammad ibn Yaḥyá ibn mandah al-ʻAbdī t 395h. al-īmān. t: ʻAlī ibn Muḥammad ibn Nāṣir al-Faqīhī. Mu'assasat alrsālt-byrwt. Ṭ: al-thāniyah 1406h.

20- Ibn manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ʻalá, Abū al-Faḍl, Jamāl al-Dīn al-Anṣārī alrwyfʻá al'fryqá. 711h. Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir Bayrūt. ṭ3 1414h.

21- Ibn Hubayrah, Yaḥyá ibn hubayrah ibn Muḥammad ibn Hubayrah al-Dhuhlī alshybānī, Abū al-Muẓaffar, ʻAwn al-Dīn t560h. al-Ifṣāḥ ʻan maʻānī al-ṣiḥāḥ. t: Fu'ād ʻAbd al-Munʻim Aḥmad. Dār al-waṭan. Ṭ: 417h.

22- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismāʻīl ibn ʻUmar ibn Kathīr al-Qurashī al-Baṣrī thumma al-Dimashqī. t744h. tafsīr al-Qur'ān al-ʻAẓīm. taḥqīq: Sāmī ibn Muḥammad Salāmah, Dār Ṭaybah, al-Riyāḍ, ṭ2, 1420h.

23- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ashʻath ibn Isḥāq ibn Bashīr ibn Shaddād ibn ʻAmr al-Azdī alssijistāny. Sunan Abī Dāwūd. t: Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʻAbd al-Ḥamīd, al-Maktabah al-ʻAṣrīyah, Bayrūt, Ṭ bi-dūn.

24- Abū ʻUbayd, al-Qāsim ibn Sallām. al-īmān, wa-maʻālimihi, wsnnh, wāstkmālh, wdrjāth. ḥaqqaqahu wa-qaddama la-hu wa-kharraja aḥādīthahu wa-ʻallaqa ʻalayhi: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. al-Maktab al-Islāmī – Bayrūt. Ṭ: al-thāniyah 1403h-1983m.

25- Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal. Musnad al-Imām Aḥmad. t: Shuʻayb al-Arnā'ūṭ wa-ākharūn. Mu'assasat al-Risālah. Ṭ1 1421h.

26- al-Azharī, Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Azharī al-Harawī. 370h Tahdhīb al-lughah, t: Muḥammad ʻAwaḍ Murʻib, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī, Bayrūt, Ṭ1, 2001M.

27- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. Khuṭbat al-ḥājah allatī kāna ﷺ yuʻllmhā aṣḥābih, Maktabat al-Maʻārif. Ṭ1 1421h.

12- Ibn Rajab, Zayn al-Dīn Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān ibn Shihāb al-Dīn t: 795h. Jāmi‘ al-‘Ulūm wa-al-Ḥikam fī sharḥ khamsīn ḥadīthan min Jawāmi‘ al-Kalim. t: Māhir Yāsīn al-Faḥl. Dār Ibn Kathīr, Dimashq – Bayrūt. Ṭ: al-ūlá H-2008M.

13- Ibn Rajab, Zayn al-Dīn Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān ibn Shihāb al-Dīn t: 795h. Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. t: jam‘ min al-bāḥithīn Maktabat al-Ghurabā’ al-Atharīyah-al-Madīnah al-Nabawīyah. al-Ḥuqūq: Maktab taḥqīq Dār al-Ḥaramayn – al-Qāhirah. Ṭ: al-ūlá, 1417h-1996m.

14- Ibn sydh, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl ibn sydh al-Mursī. 485h. t: ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī. al-Muḥkam wa-al-Muḥīṭ al-A‘ẓam. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah Bayrūt. Ṭ1 1421h.

15- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Barr ibn ‘Āṣim al-Nimrī al-Qurṭubī t 463h. al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭa’ min al-ma‘ānī wa-al-asānīd fī Ḥadīth Rasūl alllah ﷺ. t: Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, wa-ākharūn, Mu’assasat al-Furqān lil-Turāth al-Islāmī – Landan. Ṭ: al-ūlá 1439h-2017m.

16- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Barr ibn ‘Āṣim al-Nimrī al-Qurṭubī t 463h. alāstdhkār. t: Sālim Muḥammad ‘Aṭā, Muḥammad ‘Alī Mu‘awwaḍ. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah – Bayrūt. Ṭ: al-ūlá 1421h-2000m.

17- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā’ al-Qazwīnī al-Rāzī. 395h Maqāyīs al-lughah. t: ‘Abd al-Salām Hārūn. Dār al-Fikr. 1399h.

18- Ibn Mufliḥ, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Mufliḥ al-Maqdisī t 763h. al-furū‘ wa-ma‘ahu taṣḥīḥ al-furū‘, llmrdāwy t: ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Mu’assasat alrsālt-byrwt, Dār alm’yd-ālryāḍ. Ṭ: al-ūlá 1424h-2003m.

6- Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām ibn ‘Abd Allāh ibn Abī al-Qāsim ibn Muḥammad Ibn Taymīyah al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī al-Dimashqī t728h. al-īmān. t: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. al-Maktab al-Islāmī. ‘Ammān, al-Urdun. al-Ṭab‘ah: al-khāmisah, 1416h / 1996m.

7- Ibn Taymīyah Taqī al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām ibn ‘Abd Allāh ibn Abī al-Qāsim ibn Muḥammad Ibn Taymīyah al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī al-Dimashqī t728h. al-Furqān bayna awliyā’ al-Raḥmān wa-awliyā’ al-Shayṭān. t: ‘Abd al-Qādir al-Arnā’ūṭ. Maktabat Dār al-Bayān, Dimashq 1405h-1985m.

8- Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām ibn ‘Abd Allāh ibn Abī al-Qāsim ibn Muḥammad Ibn Taymīyah al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī al-Dimashqī t 728h. Majmū‘ al-Fatāwá. jam‘ Ibn Qāsim wa-ibnihi. Ṭab‘ah Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf bi-al-Madīnah al-Munawwarah ‘A 1425h.

9- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī t 852h. Fatḥ al-Bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. raqm katabahu wa-abwābuh wa-aḥādīthahu: Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. qāma bi-ikhrājihi wa-taṣḥīḥ tajāribuhu: Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb. al-Maktabah al-Salafīyah – Miṣr. Ṭ al-Salafīyah al-ūlá. 1380-1390h.

10- Ibn Khuzaymah, Abū Bakr Muḥammad ibn Isḥāq ibn Khuzaymah al-Sulamī al-Nīsābūrī t 311h. Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah. ḥaqqaqahu wa-‘allaqa ‘alayhi wa-kharraja aḥādīthahu wqaddm la-hu: Muḥammad Muṣṭafá al-A‘ẓamī. rāja‘ahu wḥakam ‘alá ba‘ḍ aḥādīthahu: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī.

11- Ibn Daqīq al-‘Īd, Taqī al-Dīn Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Wahb ibn Muṭī‘ al-Qushayrī t 702h. sharḥ al-arba‘īn al-nawawīyah fī al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah al-Nabawīyah. Mu’assasat al-Rayyān. Ṭ: al-sādisah 1424h-2003m.

Index of sources and references

1- Ibn Abī zamanīn, Abū ʻAbd Allāh Muḥammad ibn ʻAbd Allāh ibn ʻĪsá ibn Muḥammad al-Murrī, al-Ilbīrī al-Mālikī. tafsīr al-Qur'ān al-ʻAzīz. t Abū ʻAbd Allāh Ḥusayn ibn ʻUkāshah wa-Muḥammad ibn Muṣṭafá al-Kanz. Dār al-Fārūq al-ḥadīthah. Miṣr. Ṭ1 1423h.

2- Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr ʻAbd Allāh ibn Muḥammad ibn Abī Shaybah al-ʻAbsī al-Kūfī t 235h. Muṣannaf Ibn Abī Shaybah. t: Saʻd ibn Nāṣir ibn ʻAbd al-ʻAzīz Abū Ḥabīb al-Shithrī, taqdīm: Nāṣir ibn ʻAbd al-ʻAzīz Abū Ḥabīb al-Shithrī. Dār Kunūz Ishbīliyā lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ, al-Riyāḍ – al-Saʻūdīyah. Ṭ: al-ūlá, 1436 H-2015 M

3- Ibn al-Mulaqqin, Sirāj al-Dīn Abū Ḥafṣ ʻUmar ibn ʻAlī ibn Aḥmad al-Shāfiʻī al-Miṣrī t804h. al-Tawḍīḥ li-sharḥ al-Jāmiʻ al-ṣaḥīḥ, t: Dār al-Falāḥ lil-Baḥth al-ʻIlmī wa-taḥqīq al-Turāth bi-ishrāf Khālid al-Rabāṭ, Jumʻah Fatḥī. taqdīm: Aḥmad Maʻbad ʻAbd al-Karīm, usṯādh al-ḥadīth bi-Jāmiʻat al-Azhar. Dār al-Nawādir, Dimashq – Sūriyā. Ṭ: al-ūlá, 1429 H-2008 M.

4- Ibn Baṭṭāl, Abū al-Ḥasan ʻAlī ibn Khalaf ibn ʻAbd al-Malik t 449h. sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li-Ibn Baṭṭāl. t: Abū Tamīm Yāsir ibn Ibrāhīm. Maktabat al-Rushd-al-Saʻūdīyah, al-Riyāḍ. Ṭ: al-thāniyah 1423h-2003m.

5- Ibn Baṭṭah, Abū ʻAbd Allāh ʻUbayd Allāh ibn Muḥammad ibn baṭṭah al-ʻUkbarī al-Ḥanbalī t 387h. al-Ibānah ʻan sharīʻat al-firqah al-nājiyah wa-mujānabat al-firaq al-madhmūmah. t: jamʻ min al-muḥaqqiqīn. Dār al-Rāyah lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ, al-Riyāḍ.

فهرس الموضوعات

ململخص البحث ١٥
Abstract..... ١٦
المقدمة ١٧
أهمية الموضوع وأسباب اختياره: ١٩
أهداف البحث: ١٩
أسئلة البحث: ٢٠
الدراسات السابقة: ٢٠
منهج البحث وإجراءاته: ٢١
خطة البحث: ٢١
المبحث الأول مفهوم التطوع، وأدلة مشروعيته: ٢٤
المطلب الأول: تعريف التطوع لغةً واصطلاحًا. ٢٤
المطلب الثاني: أدلة مشروعية التطوع. ٣٣

المبحث الثاني العلاقة بين العقيدة والتطوع في الإسلام من جهة الأثر: ٣٧
المطلب الأول: أثر العقيدة في التطوع. ٣٧
المطلب الثاني: أثر التطوع في العقيدة. ٤٨
الخاتمة..... ٥٨
فهرس المصادر والمراجع ٦٠
Index of sources and references ٧٩
فهرس الموضوعات ٨٠

مجلة الدراسات العقدية

الأحوال التي تفرد بها المنافقون عن الكفار في الآخرة والحكمة منها «جمعًا ودراسةً»

The Situations that Are Peculiar To the Hypocrites Apart from the Infidels In the Hereafter and the Wisdom Behind Them: Compilation and Study

إعداد:

د. بسام بن مريزيق بن مرزوق الحجيلي

أكاديمي سعودي، أستاذ مشارك بقسم العقيدة في كليَّة العقيدة والدعوة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Prepared by:

Dr. Bassam bin Murayziq bin Marzouq Al-Hejaili

Asaudi Academic, Associate Professor in Department of Doctrine at the College of Doctrine and Da'wah at the Islamic University of Madinah

Email: bmmh777@gmail.com

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date	تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date
١٧/ ٦/ ١٤٤٦هـ - 18/ 12/ 2024 CE	٥/ ١١/ ١٤٤٦ هـ - 3/ 5/ 2025 CE

تاريخ نشر البحث A Research publication Date	
رجب ١٤٤٧هـ	January 2026 CE

DOI: 10.36046/0793-018-037-002

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

عنوانُ البحثِ: «الأحْوَالُ التي تَفَرَّدَ بها المنافقونَ عن الكُفَّارِ في الآخرةِ والحِكْمَةُ منها -جمعا ودراسة-».

وقد تمَّتْ فيه دراسةُ أحوالِ المنافقينَ التي تفرَّدوا بها عن الكفَّارِ في الآخرة، وذلك باستقراء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ثم اتْبَاعُ ذلك بكلام أهل العلم على تلك المسائل.

ثم بعد ذلك تمت دراسةُ الحكمةِ من تفرد المنافقين عن الكفَّار في هذه المواقف مع أنهم في المآل سواء؛ وذلك بذكر الأدلة من الكتاب والسنة ثم نقل كلام العلماء في توجيهها واستنباط الحِكَمِ الإلهية منها.

الكلمات المفتاحية: المنافقون، الآخرة، مواقف، الساق، الصراط، الحكمة.

Abstract

Title of the Research: "The Conditions that Are Unique to the Hypocrites As Opposed to the Pagans in the Hereafter and the Wisdom Behind Them – Compilation and Study".

The conditions that are unique to the hypocrites as opposed to the pagans were studied herein, by extrapolating the Qur'anic verses and the Prophetic hadiths, then following it with the statement of the scholars on those issues.

After this, the wisdom behind the uniqueness of the hypocrites from the pagans in these situation were studied, even though they would face the same consequence, by mentioning the proofs from the Qur'an and Sunnah, then mentioning the statement of the scholars in directing them and deriving the divine wisdoms from them.

Keywords: Hypocrites, hereafter, conditions, feet, the bridge, the wisdom.

المقدمة

الحمد لله الذي جعل الرفعة والعاقبة لعباده المؤمنين، وجعل الخزيَ والبوارَ والعذابَ على الكافرين والمنافقين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ربُّ العالمين، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله بعثه الله بشيرًا ونذيرًا لعامَّة الثقلين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه صلاةً وسلامًا دائمين ممتدين إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإنَّه لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة وارتفعت راية الإسلام وقويت شوكة المسلمين ومكَّنَهم الله ونصرهم في مواطن كثيرة؛ ظهر أعداء الإسلام بصورة مختلفة عن الصورة الأولى التي يظهرون فيها العِداءَ والحربَ صراحة؛ وهم أهل النفاق الذين يلبسون لباس المسلمين ويتكلمون بألسنتهم ويَتعبَّدون بعبادتهم ظاهرا ويبطنون الكفر والعداء لهم، ويتخذون المكر والخديعة والاستهزاء والسخرية منهجًا وطريقةً مع المسلمين، ولخطر أولئك القوم أنزل الله فيهم سورة كاملة، وبيَّن أحوالهم وصفاتهم في ثلاث عشرة آية من صدر سورة البقرة، وكذلك في سورة براءة وغيرها من السور.

ولما كان هذا حالهم مع الإسلام وأهله غلَّظَ الله عليهم العقوبات في الآخرة أكثرَ من تغليظه على الكفار الصُرحاء، وعاملهم في الآخرة بجنس فعلهم في الدنيا عدلًا منه جَلَّجَلَالُهُ، فإن الكفار عندما يؤخذ بهم إلى مصيرهم الأخير في

النار يبقى المنافقون في عرصات القيامة يُعذَّبُون قبل عذاب النار بعذاب نفسيٍّ شديد؛ وذلك عندما يتجلَّى الله لعباده في عرصات القيامة، ثم يُكْشَف عن ساق إلى أن يُضرب الصراط فوق جهنم، وما يصاحب ذلك من أحداث أليمة على المنافقين -كما سيأتي بيانه في صلب البحث إن شاء الله-.

وهذه المواقف التي انفرد بها المنافقون عن الكفار في الآخرة لم أقف -حسب اطلاعي على بحث مستقلٍّ كُتِبَ فيها-؛ ولذا ستكون هي موضوع هذا البحث -إن شاء الله تعالى-؛ وقد وسمته بـ: «**الأَحْوَالُ التي تَفَرَّدَ بها المنافقونَ عن الكُفَّارِ في الآخرةِ والحِكْمَةُ منها -جمعًا ودراسة-**».

واللهَ سبحانه أسألُ التوفيقَ والعونَ والسدادَ والرشادَ إنه سميع قريب مجيب.

أهميَّةُ الموضوع وأسباب اختياره:

تتلخص أهميةُ الموضوع وأسبابُ اختياره في أمورٍ، منها:

١- أن أحوال المنافقين التي تفردوا بها عن الكفار في الآخرة متعددةٌ، وقد ورد فيها أدلة كثيرة من الكتاب والسنة، وتكلَّم عليها العلماء، وهذا يدلُّ على أهمية دراسة هذا الموضوع.

٢- أن المنافقين وإن كانوا مشتركين مع الكفار في الخلود في النار؛ إلا أنهم ينالهم قبل ذلك أنواع من العذاب مما لم ينل الكفار؛ عقوبة لهم، وهذه مسألة دقيقة مهمة يحسن بيانها ودراستها.

٣- أنه داخل في باب الأسماء والأحكام؛ وهو باب مهم في الاعتقاد.

٤- أنه متعلق بباب اليوم الآخر؛ وهو أحد أصول الإيمان الكبرى.

٥- أنَّ جمع مادة هذا الموضوع من المطولات ودراسته في بحث مستقلٍّ؛ فيه تيسير على الباحث والقارئ عند الحاجة إليه.

٦- عدم وجود بحث مختصٍّ دقيق -حسب علمي- تمت فيه دراسة هذا الموضوع دراسة تفصيلية مستقلّة.

وجود مادَّةٍ علميَّةٍ كافية في هذا الموضوع، وهذا بلا شكٍّ محفِّزٌ وباعثٌ على الكتابة فيه.

الدراسات السابقة:

لم أقف -حسب بحثي واطلاعي- على دراسة أو بحث متخصص في هذا الموضوع، وإنما هناك رسائل عامة في النفاق والمنافقين، وهي كما يأتي:

- الأمثال القرآنية في الكفر والكافرين والنفاق والمنافقين، للباحثة: الجوهرة بنت عبد الله آل الشيخ.

- الآثار الواردة عن السلف في النفاق والمنافقين في تفسير الطبري، للباحث: نايف بن محمد أبا الخيل.

- أحاديث العقيدة في مسند الإمام أحمد بن حنبل الواردة في النفاق والمنافقين، للباحث: أحمد بن محمد جباري.

- مباحث النفاق وأحكام المنافقين عند شيخ الإسلام ابن تيمية، للباحث: طارق بن عبد الله أحميد.

- جهود الإمام ابن قيم الجوزية في بيان مسائل النفاق والمنافقين، للباحثة: فجر بنت خالد الخالد.

وهذا الرسائل لا تعارض هذا الموضوع؛ لأنها: إما متعلقة بمباحث النفاق

عموما عند عالم معيَّن، أو متعلقة بمباحث النفاق عموما في كتاب معين، أو متعلقة بدراسة الآثار الواردة عن السلف في النفاق عموما.

بينما هذا البحث متخصص بمسائل دقيقة في باب النفاق، وكذلك غير مقتصر على كتاب أو عالم معين.

خطة البحث:

يشتمل البحث على تمهيد، وخمسة مباحث، وخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع.

التمهيد: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف النفاق.

المطلب الثاني: أقسام النفاق، وصفات المنافقين.

المبحث الأول: حال المنافقين عندما يتجلى الله سبحانه للخلق في موقف القيامة.

المبحث الثاني: حال المنافقين عندما يكشف الله تعالى عن ساقه.

المبحث الثالث: حال المنافقين عندما ينصب الصراط.

المبحث الرابع: حال المنافقين في النار.

المبحث الخامس: الحِكْمَةُ من تَفَرُّد المنافقين عن الكفار في بعض مواقف القيامة.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

ثم ذيَّلتُه بفهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث:

أما المنهج الذي سرتُ عليه في هذا البحث فهو المنهج التحليلي، وقد سلكت في هذا البحث الطريقة الآتية:

١- جمعتُ المادة العلمية المتعلقة بأحوال المنافقين التي تفردوا بها عن الكفار في الآخرة، ثم قسمتُها على مطالب -حسب المادة العلمية-.

٢- حلَّلتُ المادة العلميَّة المتعلقة بموضوع البحث، وأجريتُ ما يلزم من تقسيم وترتيب وربط بين النصوص والنقول ونحو ذلك.

٣- عزوتُ الآيات القرآنية الواردة في البحث إلى مواضعها من القرآن الكريم، مع ذكر اسم السورة ورقم الآية، وكتابتها بالرسم العثماني.

٤- عزوتُ الأحاديث الواردة في البحث إلى مواضعها من كتب السنَّة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيتُ بعزوه إلى موضعه من الصحيح، وإن لم يكن في الصحيحين عزوته إلى كتب السنَّة الأخرى، مع ذكر حكم علماء الحديث عليه بالتصحيح أو التحسين أو التضعيف.

٥- وثَّقتُ النصوص من مصادرها.

٦- ترجمتُ ترجمة موجزة للأعلام غير المشهورين الذين ورد ذكرهم في البحث؛ في أول موضع ورد فيه اسم العَلَم.

٧- التزمتُ بعلامات الترقيم وضبطتُ ما يحتاج إلى ضبط.

٨- وضعتُ خاتمة فيها أهم النتائج.

التمهيد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف النفاق.

أولًا: تعريف النفاق لغة:

أصل النفاق مأخوذ من كلمة نَفَقَ، وهذا الأصل في اللغة يدل على معانٍ عدة، منها:

١- **المَوْت**، يقال: نَفَقَتِ الدابة، أي: ماتت(١).

٢- **رَوَاجُ الشيء**: يقال: نَفِقَ البيعُ، أي: راج(٢).

٣- **الفَقْر**: ومنه قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠](٣)، قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أي: الفقر(٤).

(١) انظر: الخليل ابن أحمد بن عمرو الفراهيدي البصري. «كتاب العين». تحقيق: د مهدي المخزومي وآخرون. (القاهرة: دار ومكتبة الهلال)، مادة: (ن. ف. ق)، ٥: ١٧٧.

(٢) انظر: أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي الجوهري. «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية». تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ= ١٩٨٧م)، مادة: (ن. ف. ق)، (٤: ١٥٦٠)، والخليل، «العين»، مادة: (ن. ف. ق) (٥/ ١٧٧).

(٣) محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري. «لسان العرب». (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ= ١٩٩٤م)، مادة: (ن. ف. ق)، (١٠: ٣٥٨).

(٤) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري. «تفسير الطبري= جامع البيان عن تأويل آي القرآن». تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ= ٢٠٠١م)، (١٥: ٩٨).

٤- **بَذْلُ المالِ وصرفُه**، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [يس: ٤٧][(١)].

٥- **الفَنَاءُ والنَّفَادُ**: يقال: نَفِدَتْ نِفَاقُ القوم إذا فَنِيَتْ[(٢)].

٦- **السَّرَبُ في الأرض له مَخْلَصٌ إلى مكان آخر**: ومنه: النَّافِقَاء، وهو: «موضع يرقِّقُه اليربوع في جحره، فإذا أخذ من قبل القَاصِعَاء -وهو مدخله لجحره- ضرب النافِقاءَ وهو مدخل آخر يهرب منه إذا طُلِبَ- برأسه فانتفَقَ منها -أي خرج-»[(٣)].

ومنه سُمِّي المنافق منافقا لأنَّه يدخل في الإسلام ثم يخرج منه من غير الوجه الذي دخل فيه[(٤)].

ثانيًا: تعريف النفاق شرعًا:

عرَّف أهل العلم النفاق بتعريفات كثيرة، وفي الجملة فهي متفقة في المعنى مختلفة في العبارة، **ومن ذلك**:

- تعريف شيخ الإسلام ابن تيميَّة، حيث قال: «هو أن يظهرَ الإسلامَ ويبطنَ غيرَه سواء أبطن دينًا من الأديان: كدين اليهود والنصارى أو غيرهم، أو كان معطلًا جاحدًا للصانع والمعاد والأعمال الصالحة»[(٥)].

(١) انظر: ابن منظور، «لسان العرب»، مادة: (ن. ف. ق)، (١٠: ٣٥٨).
(٢) انظر: ابن منظور، «لسان العرب»، مادة: (ن. ف. ق)، (١٠: ٣٥٨)، وانظر: الجوهري، «الصحاح»، مادة: (ن. ف. ق)، (٤: ١٥٦٠).
(٣) الخليل، «العين»، مادة: (ن. ف. ق)، (٥: ١٧٧)، وابن منظور، «لسان العرب»، مادة: (ن. ف. ق)، (١٠: ٣٥٨).
(٤) انظر: ابن منظور، «لسان العرب»، مادة: (ن. ف. ق)، (١٠: ٣٥٧).
(٥) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني. «مجموع الفتاوى». تحقيق: أنور الباز- عامر الجزار. (ط٢، الاسكندرية: دار الوفاء، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م)، (٧: ٤٧١).

- وعرَّف ابن كثير النفاق بتعريف مختصر، فقال: «هو إظهارُ الخيرِ وإسرارُ الشَّرِ»[١].

- وقال الجرجاني[٢] في تعريف النِّفاق هو: «إظهار الإيمان باللسان، وكتمان الكفر بالقلب»[٣].

المطلب الثاني: أقسام النفاق، وصفات المنافقين.

ينقسم النفاق إلى قسمين:[٤]

النوع الأول: النفاق الأكبر، ويسمَّى النفاقَ الاعتقاديَّ، وهذا مخرج من الملَّة، وصاحبه مخلد في النار إذا مات عليه، وهو: «أنْ يظهرَ الإنسانُ الإيمانَ بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويُبطنَ ما يُناقض ذلك كلَّه أو بعضَه؛ وهذا هو النِّفاق الذي كان على عهد النَّبيِّ ﷺ، ونزل القرآن بذمِّ أهله وتكفيرهم، وأخبر أنَّ أهله في الدَّرْكِ الأسفل من النار»[٥].

(١) إسماعيل بن عمر ابن كثير القرشي الدمشقي. «تفسير القرآن العظيم». تحقيق: سامي بن محمد سلامة. (ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ= ١٩٩٩م)، (١: ١٧٦).

(٢) هو: علي بن محمد بن علي الجُرْجَانيِّ، ولد سنة: (٧٤٠هـ) في تاكو -قرب استراباد- من إقليم جُرجَان، توفي سنة: (٨١٦ هـ) في شيراز. انظر: محمد بن علي الشوكاني. «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع». تحقيق: محمد محمد زبارة. (بيروت: دار المعرفة، مصور عن طبعة مطبعة السعادة، ١٣٤٨هـ)، (١: ٤٨٨)، والزركلي، «الأعلام»، (٥: ٧).

(٣) الجرجاني، «التعريفات»، (ص: ٢٤٥).

(٤) ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، (١: ١٧٦).

(٥) ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. «جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم». تحقيق: شعيب الأرنؤوط- إبراهيم باجس. (ط٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م)، (٣: ٥٠).

وقد عدَّد شيخُ الإسلام صورا للنفاق الاعتقادي، وهي:

١- تكذيب الرسول ﷺ.

٢- جحود بعضِ ما جاء به الرسول ﷺ.

٣- بُغضَه بعضِ ما جاء به الرسول ﷺ.

٤- عدم اعتقادِ وجوبِ اتباع الرسول ﷺ.

٥- المسرَّة بانخفاضِ دينه ﷺ.

٦- الـمَسَاءة بظهور دينه ﷺ[(١)].

ومثلُه ما ذكره الشيخ محمد بن عبد الوهاب[(٢)].

النوع الثاني: النفاقُ الأصغر، ويسمى النفاقَ العمليَّ، وصاحبُه على خطر عظيم، وإن كان غير مخرج من الملِّة، وهو: أن يَتَّصِفَ ببعضِ صفات المنافقين العمليَّة دون اعتقادٍ يُصاحب ذلك العمل.

وترجع أصول هذا النفاق إلى خمس خصال[(٣)] بيَّنها النبي ﷺ بقوله: «**أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدَعَهَا: إِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ**»[(٤)]،

(١) انظر: ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، (٢٨: ٤٣٤).

(٢) انظر: مجموعة من العلماء، «مجموعة التوحيد النجدية». إشراف الشيخ محمد رشيد رضا. (ط١، مصر: مطبعة المنار، ١٣٤٦هـ- ١٩٢٧م)، (ص: ٢١١).

(٣) انظر: ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»، (٢: ٤٨١).

(٤) رواه أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، «صحيح البخاري». (ط١، القاهرة: دار الشعب، ١٤٠٧هـ= ١٩٨٧م)، كتاب بدء الوحي، باب علامات المنافق، (١: ١٥)، برقم: (٣٤)، واللفظ له، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، «صحيح مسلم». =

وفي رواية: «وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ»[١].

وضابط هذه الخصال ما ذكره ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «وحاصلُ الأمرِ أنَّ النفاقَ الأصغرَ كُلَّه يرجِع إلى اختلاف السريرة والعلانية»[٢].

= تحقيق: مجموعة من المحققين. (بيروت: دار الجيل، بيروت: دار الأفاق الجديدة، مصور من الطبعة التركية سنة ١٣٣٤هـ)، كتاب الإيمان، باب بيان خصال النفاق، ١: ٥٦، برقم: (٥٨)، من حديث عبد الله بن عمرو رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(١) رواه البخاري: كتاب بدء الوحي، باب علامات المنافق، (١: ١٥)، برقم: (٣٣)، واللفظ له، ومسلم: كتاب الإيمان، باب بيان خصال النفاق، (١: ٥٦)، برقم: (٥٩)، من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(٢) ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»، (٢: ٤٩٠).

المبحث الأول

حال المنافقين عندما يتجلى الله سبحانه للخلق في موقف القيامة

رؤية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في الآخرة تنقسم إلى قسمين:

الأول: رؤية خاصة بأهل الإيمان، وهي رؤيته عَزَّوَجَلَّ في الجنة؛ وهي أعظم نعيم يتنعم به أهل الجنة، وهذا القسم ثابت بالنصوص القطعية من الكتاب والسنة، وأجمع على ثبوتها أهل السنة والجماعة قاطبة، ولم يخالف فيها إلا الخوارج والمعتزلة والجهمية والإمامية ومن نحا نحوهم[(١)].

(١) للتوسع في هذه المسألة، انظر: أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي. «الرد على الجهمية». تحقيق: بدر بن عبد الله البدر. (ط٢، الكويت: دار ابن الأثير، ١٤١٦هـ= ١٩٩٥م)، (ص: ١٠٢)، والقاضي عياض بن موسى اليحصبي، «إكمال المعلم بفوائد مسلم». تحقيق: د. يحيى إسماعيل. (ط١، مصر: دار الوفاء، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م)، (١: ٥٤٠)، وأبو زكريا يحيى بن شرف النووي. «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج». (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م)، (١: ٣٣٠)، وابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، (٣: ١٤٤)، وأبو الفرج زين الدين عبد الرحمن ابن رجب. «فتح الباري في شرح صحيح البخاري». تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد. (ط٢، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م)، (٣: ١٣٣)، وعلي بن علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي الدمشقي. «شرح العقيدة الطحاوية». تحقيق: أحمد شاكر. (ط١، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٨هـ= ١٩٩٨م)، ص: ١٥٣، وأبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة المقدسي، «لمعة الاعتقاد». (ط٢، السعودية: وزارة الشؤون =

وليس المقام هنا مقام بحث هذه المسألة؛ إذ هي ليست المقصد من هذا البحث؛ وإنما جرى التطرق إليها هنا من أجل بيان القسم الثاني الذي هو من صميم البحث.

الثاني: رؤية الله تعالى في عرصات القيامة، وهذه أيضا قد تواترت فيها أدلة صحيحة صريحة من السنة أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يتجلى لعباده في موقف القيامة وأن المؤمنين يرونه عَزَّوَجَلَّ بأبصارهم، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكذلك الرب تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ وتقدَّس وتعظَّم تجوز رؤيته بل يرى بالأبصار في الآخرة في عرصات القيامة وفي الجنة كما تواترت بذلك النصوص عن النبي ﷺ واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين»[(١)]، وقد ذكر العلامة الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الأحاديث متواترة في رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة بأبصارهم[(٢)].

ولكنَّ علماء أهل السنة قد اختلفوا في رؤية غير المؤمنين لله تعالى في هذا الموقف على أقوال ثلاثة، وقد حكى الخلاف في ذلك غير واحد من أهل العلم[(٣)]:

= الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م)، (ص: ٢٢)، ومعارج القبول: (١/ ٣٠٦).

(١) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني. «الصفدية». تحقيق: محمد رشاد سالم. (ط٢، مصر: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٦هـ= ١٩٨٦م)، (٢: ٢٨٤)، وانظر: «مجموع الفتاوى»، (٣: ١٤٤)، وانظر: ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، (٣: ٣٠٩)، وانظر: ابن أبي العز الحنفي، «شرح الطحاوية»، (ص: ١٦٢).

(٢) انظر: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي. «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن». (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- ١٤١٥هـ= ١٩٩٥م)، (٢: ٤٠).

(٣) ابن أبي العز الحنفي، «شرح الطحاوية»، (ص: ١٦٢).

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والأقوال الثلاثة في رؤية الكفار -أي: في عرصات القيامة-:

أحدها: أن الكفار لا يرون ربهم بحال لا الـمُظْهِرُ للكفر ولا المسِرُّ له -أي المنافق-، وهذا قول أكثر العلماء المتأخرين وعليه يدل عموم كلام المتقدمين وعليه جمهور أصحاب الإمام أحمد وغيرهم.

الثاني: أن الكفار يرونه رؤية تعريف وتعذيب -كاللِّص إذا رأى السلطان- ثم يحتجب عنهم ليعظم عذابهم ويشتد عقابهم وهذا قول أبي الحسن بن سالم[(١)] وأصحابه وقول غيرهم.

الثالث: أنه يراه من أظهر التوحيد من مؤمني هذه الأمة ومنافقيها وغُبَّرات[(٢)] من أهل الكتاب؛ وذلك في عرصة القيامة، ثم يحتجب عن المنافقين لا يرونه بعد ذلك، وهذا قول أبي بكر ابن خزيمة[(٣)] من أئمة أهل السنة وقد ذكر القاضي أبو يعلى[(٤)]

(١) هو أحمد بن محمد بن سالم الزاهد البصري، شيخ فرقة السالميّة، وقد خالف أهل السنة في أصول عقدية، وبقي إلى سنة بضع وخمسين وثلاثمائة. انظر: عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي. «شذرات الذهب في أخبار من ذهب». تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط وآخرين. (دمشق: دار بن كثير، ١٤٠٦هـ= ١٩٨٥م)، (٤: ٣١٨).

(٢) الغُبَّرات: جمع غابر، وهو: الباقي، والمراد: بقايا أهل الكتاب. انظر: ابن منظور، «لسان العرب»، مادة: (غ. ب. ر)، (٥: ٤)، وأبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد ابن الأثير. «النهاية في غريب الحديث والأثر». تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي. (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م)، (٣: ٣٣٨).

(٣) هو: محمد بن إسحاق بن خزيمة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري الشافعي، ولد سنة: (٢٢٣هـ)، وتوفي سنة: (٣١١هـ). انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (١٤، ٣٦٥)، وابن العماد، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» (٤، ٥٧).

(٤) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد البغدادي الحنبلي، المعروف بالقاضي أبي يعلى، شيخ الحنابلة، وانتهت إليه الإمامة في الفقه في زمانه، له تصانيف في فنون متنوعة،=

نحوَه في حديث إتيانه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لهم في الموقف الحديث المشهور»[١]، وهو الذي رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية[٢]، وابن رجب[٣][٤]، والسَّفَّاريني[٥]، ومن المتأخرين الشيخ حافظ الحكمي[٦]، وهذا القول هو الذي دلَّت عليه الأدلة الصحيحة الصريحة، كحديث أبي هريرة وأبي سعيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا الذي فيه النصُّ على بقاء المنافقين مع المؤمنين عندما يتجلى الله تعالى لعباده في عرصات القيامة.

أما أدلة هذه الأقوال فهي كما يأتي:

أصحاب القول الأول:

الأخذ بظاهر قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، وقالوا: «فإنه يعمُّ حجبهم عن ربهم في جميع ذلك اليوم، وذلك اليوم ﴿يَوۡمَ

= ولد سنة: (٣٨٠هـ)، وتوفي سنة: (٤٥٨هـ). انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (١٨: ٨٩)، وابن العماد، «شذرات الذهب»، (٥: ٢٥٢).

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، (٦: ٤٨٧)، بتصرف.

(٢) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني. «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية». تحقيق: مجموعة من المحققين. (ط١، المدينة المنوّرة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م)، (٧: ٥٨).

(٣) هو: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي ثم الدمشقي، ولد في بغداد سنة: (٧٣٦هـ)، وتوفي في دمشق سنة: (٧٩٥هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ وغفر له. انظر: ابن حجر، «الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة»، (٣: ١٠٨).

(٤) ابن رجب، «فتح الباري»، (٥: ٩٦).

(٥) أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي. «لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية». (ط٢، دمشق: دار الخافقين، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م)، (٢: ٢٤٩).

(٦) الحكمي، «معارج القبول»، (١: ٣٣٣).

يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [المطففين: ٦] وهو يوم القيامة، فلو قيل: إنه يحجبهم في حال دون حال؛ لكان تخصيصا للفظ بغير موجب، ولكان فيه تسوية بينهم وبين المؤمنين؛ فإن الرؤية لا تكون دائمة للمؤمنين، والكلام خرج مخرج بيان عقوبتهم بالحجب وجزائهم به، فلا يجوز أن يساويهم المؤمنون في عقاب ولا جزاء سواه؛ فعُلم أن الكافر محجوب على الإطلاق بخلاف المؤمن»[(١)].

وأما أصحاب القول الثاني:

ففسروا الرؤية باللقاء، وقالوا: إن اللقاء يدل على الرؤية والمعاينة واستدلوا بآيات اللقاء، وآيات اللقاء عامة في جميع الكفار، كقوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٣١]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ﴾ [الكهف: ١٠٥]، وقوله: ﴿مَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَـَٔاتٍ﴾ [العنكبوت: ٥].

واستدلوا أيضا بحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[(٢)] الذي أخرجه مسلم أنه قال: قَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ: «**هَلْ تُضَارُّونَ**[(٣)] **فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ فِي الظَّهِيرَةِ لَيْسَتْ فِي سَحَابَةٍ**»، قَالُوا: لاَ، قَالَ: «**فَهَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ فِي سَحَابَةٍ**»، قَالُوا: لاَ، قَالَ: «**فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لاَ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ**

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، (٦: ٤٩٩).
(٢) المصدر السابق.
(٣) قال ابن الأثير: «يروى بالتشديد والتخفيف، فالتشديد: بمعنى لا تتخالفون ولا تتجادلون في صحة النظر إليه؛ لوضوحه وظهوره، يقال ضَارَّه يُضَارُّه، مثل ضَرَّه يَضُرُّه...
وأما التخفيف: فهو من الضَّيْر، لغة في الضُّر، والمعنى فيه كالأول». ابن الأثير، «النهاية في غريب الحديث والأثر»، (٣: ٨٢)، بتصرف يسير.

رَبَّكُمْ إِلاَّ كَمَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا...» الحديث[١].

وقد بينَّ ابن خزيمة بطلان تفسير اللقاء بالرؤية، فقال: «فاللقاء الذي في هذا الخبر غير الترائي؛ لأن الله عَزَّوَجَلَّ يتراءى لمن قال له هذا القول، وهذا الكلام الذي يكلِّم به الربُّ جل ذكره عبدَه الكافرَ يوم القيامة كلام من وراء الحجاب، من غير نظر الكافر إلى خالقه، في الوقت الذي يكلِّم به ربه عَزَّوَجَلَّ وإن كان كلام الله إياه كلام توبيخ وحسرة وندامة للعبد لا كلام بِشرٍ وسرورٍ وفرحٍ ونَضْرةٍ وبهجةٍ، ألا تسمعه يقول في الخبر بعد ما يتبع أولياءُ الشياطين واليهود والنصارى أولياءهم إلى جهنم قال: «**ثُمَّ نَبْقَى أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ، فَيَأْتِينَا رَبُّنَا وَهُوَ رَبُّنَا، فَيَقُولُ: عَلَى مَا هَؤُلاَءِ قِيَامٌ؟ فَيَقُولُونَ: نَحْنُ عِبَادُ اللهِ الْمُؤْمِنُونَ وعَبَدْنَاهُ وَهُوَ رَبُّنَا وَهُوَ آتِينَا، وَمُثِيبُنَا، وَهَذَا مَقَامُنَا، قَالَ: فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ فَامْضُوا، قَالَ: فَيُوضَعُ الْجِسْرُ**»[٢] أفلا تسمع إلى قوله: «**فَيَأْتِينَا رَبُّنَا**»، إنما ذكره بعد تساقط الكفار واليهود والنصارى في جهنم...»[٣].

(١) رواه مسلم: كتاب «الزهد والرقائق»، باب حدثنا قتيبة بن سعيد، (٨: ٢١٦)، برقم: (٧٦٢٨).

(٢) هذه الرواية عند محمد بن حبان البستي. «صحيح ابن حبان». تحقيق: شعيب الأرنؤوط. (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م)، كتاب السير، باب فضل النفقة في سبيل الله، (١٠: ٤٩٩)، برقم: (٤٦٤٢)، قال الشيخ الأرناؤوط صحيح على شرط مسلم، وصححه الشيخ الألباني، انظر: محمد ناصر الدين الألباني. «التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه». (ط١، جدة: دار باوزير للنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م)، ٧: ٦٢، برقم: (٤٦٢٣).

(٣) محمد بن إسحاق بن المغيرة ابن خزيمة. «كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عَزَّوَجَلَّ». تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان. (ط٥، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م)، (٢: ٤٢٨).

وأما أصحاب القول الثالث:

فاستدلوا بما ورد في الصحيحين من حديث أبي هريرة وأبي سعيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا التي جاء فيها النص على رؤية المنافقين لربهم في موقف القيامة مع المؤمنين(١)؛ حيث يتجلى الربُّ جَلَّ جَلَالُهُ لعباده في عرصات القيامة، فينظرون إليه، وتكون رؤية المؤمنين له سبحانه رؤية تلذُّذٍ وسرورٍ ونعيمٍ، بينما يراه المنافقون رؤية تقريع وتوبيخ وتقرير وحساب(٢).

وتفصيل ذلك: أنه يسبق هذا الموقف العظيم أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يأمر بالمشركين -على اختلاف آلهتهم التي كانوا يعبدونها من دونه- أن يتبع كلٌّ منهم معبوده الذي كان يعبده في الدنيا فيقذف بهم في نار جهنم، فلا يبقى بعد ذلك أحد من المشركين والكفار الصرحاء، ثم يخلص الناس في ذلك الموقف إلى صنفين: مؤمنين، ومنافقين.

وهنا: يفترق أهل النفاق عن الكفار الأصليين، ويكون لكل منهم حال مختلف عن الآخر.

ويدل على هذا القول أدلة، منها:

ما رواه أبو سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ أُنَاسًا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ القِيَامَةِ؟ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**نَعَمْ، هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ؟**»، قَالُوا: لاَ، قَالَ: «**وَهَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ ضَوْءٌ لَيْسَ فِيهَا سَحَابٌ؟**»: قَالُوا: لاَ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**مَا**

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، (٦: ٤٩٩).
(٢) الحكمي، «معارج القبول»، (١: ٣٣٣).

تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ يَوْمَ القِيَامَةِ إِلَّا كَمَا تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ أَحَدِهِمَا، إِذَا كَانَ يَوْمُ القِيَامَةِ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ تَتْبَعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ، فَلاَ يَبْقَى مَنْ كَانَ يَعْبُدُ غَيْرَ اللهِ مِنَ الأَصْنَامِ وَالأَنْصَابِ إِلَّا يَتَسَاقَطُونَ فِي النَّارِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللهَ بَرٌّ أَوْ فَاجِرٌ، وَغُبَّرَاتُ أَهْلِ الكِتَابِ...حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللهَ مِنْ بَرٍّ، أَوْ فَاجِرٍ، أَتَاهُمْ رَبُّ العَالَمِينَ فِي أَدْنَى صُورَةٍ مِنَ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا...» الحديث[(١)].

فهذه الرواية جاء فيها أنه لا يبقى في ذلك الموقف إلا أهل الإيمان من بَرٍّ وفاجر، وجاء في رواية أخرى أن المنافقين يبقون أيضا مع أهل الإيمان.

فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعا، وفيه: «...وَتَبْقَى هَذِهِ الأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا فَيَأْتِيهِمُ اللهُ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا فَإِذَا جَاءَ رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ فَيَأْتِيهِمُ اللهُ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ...» الحديث[(٢)].

وقد عقد ابن خزيمة رَحِمَهُ اللَّهُ بابًا في كتاب التوحيد أكد فيه على هذه المسألة، فقال: «باب ذكر البيان أن جميعَ أمة النبي ﷺ برِّهم وفاجرِهم، مؤمنِهم ومنافقِهم، وبعضَ أهل الكتاب يرون الله عَزَّوَجَلَّ يوم القيامة يراه بعضهم رؤية امتحان لا رؤية سرور وفرح وتلذذ بالنظر في وجه ربهم عَزَّوَجَلَّ ذي الجلال والإكرام، وهذه

(١) رواه البخاري: كتاب بدء الوحي، باب ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ﴾ [النساء: ٤٠]، ٦: ٥٦، برقم: (٤٥٨١)، واللفظ له، ومسلم: كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، (١: ١١٥)، برقم: (٤٧٢).

(٢) رواه البخاري: كتاب بدء الوحي، باب فضل السجود، (١: ٢٠٤)، برقم: (٨٠٦)، واللفظ له، ومسلم: كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ١: ١١٢)، برقم: (٤٦٩)، وأحمد بن حنبل الشيباني. «المسند». (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠١م)، ١٣: ١٤٤، برقم: (٧٧١٧).

الرؤية قبل أن يوضع الجسر بين ظهري جهنم، ويخص الله عَزَّوَجَلَّ أهل وَلايته من المؤمنين بالنظر إلى وجهه نظر فرح وسرور وتلذذ»[١].

وبهذا يتبيَّن أن المنافقين يرون الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في موقف القيامة مع المؤمنين؛ لكنها ليست رؤية تَنَعَّمٍ وتلذُّذٍ وسرورٍ كأهل الإيمان، وإنما تكون رؤية تقريعٍ وتوبيخٍ وحساب، وهو نوع من أنواع العذاب للمنافقين، والله أعلم.

(١) ابن خزيمة، «التوحيد»، ٢: ٤٢٠، وانظر: السفاريني، «لوامع الأنوار البهية»، (٢: ٢٤٩).

المبحث الثاني

حال المنافقين عندما يكشف اللهُ تعالى عن ساقه

من المواقف العظيمة التي تكون في عرصات القيامة؛ عندما يكشف الربُّ جَلَّجَلَالُهُ عن ساقه التي هي صفة من صفات الله تعالى الذاتية كصفة الوجه واليدين لله عَزَّوَجَلَّ، فيكون في ذلك الموقف المؤمنون والمنافقون بعدما يتجلى سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لمن هم في الموقف، فيدعوهم إلى السجود فيخرُّ المؤمنون لله عَزَّوَجَلَّ سجدًا، وأما المنافقون فيعجزون عن السجود وتصبح ظهورهم طبقا واحدًا؛ وذلك عقوبة لهم على ما فعلوه في الدنيا، فقد كانوا يسجدون مع المؤمنين نفاقا وكذبا، فجازاهم الله تعالى بجنس فعلهم؛ عدلًا وحكمة منه، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢].

وعن أبي سعيد رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ وَيَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ فِي الدُّنْيَا رِئَاءً وَسُمْعَةً فَيَذْهَبُ لِيَسْجُدَ فَيَعُودُ ظَهْرُهُ طَبَقًا وَاحِدًا**»[(١)]، قال ابن حجر: «فيصير ظهره طبقًا واحدًا، أي: يستوي فقار ظهره فلا ينثني للسجود»[(٢)].

(١) رواه البخاري: كتاب بدء الوحي، باب ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾، (٦: ١٩٨)، برقم: (٤٩١٩)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، (١: ١١٥)، برقم: (٤٧٢)

(٢) أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. «فتح الباري شرح صحيح البخاري». رقم كتبه وأبوابه=

وعن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في أثر طويل موقوفا عليه، قال: «ثُمَّ يَتَمَثَّلُ اللهُ تَعَالَى لِلْخَلْقِ حَتَّى يَمُرَّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ»، قَالَ: «فَيَقُولُ مَنْ تَعْبُدُونَ؟ فَيَقُولُونَ: نَعْبُدُ اللهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، فَيَنْتَهِرُهُمْ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، فَيَقُولُ: مَنْ تَعْبُدُونَ؟ فَيَقُولُونَ: نَعْبُدُ اللهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا»، قَالَ: «فَيَقُولُ: هَلْ تَعْرِفُونَ رَبَّكُمْ؟» قَالَ: «فَيَقُولُونَ: سُبْحَانَهُ إِذَا اعْتَرَفَ لَنَا عَرَفْنَاهُ» قَالَ: «فَعِنْدَ ذَلِكَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ فَلَا يَبْقَى مُؤْمِنٌ إِلَّا خَرَّ لِلَّهِ سَاجِدًا، وَيَبْقَى الْمُنَافِقُونَ ظُهُورُهُمْ طَبَقًا وَاحِدًا كَأَنَّمَا فِيهَا السَّفَافِيدُ[(١)]»، قَالَ: «فَيَقُولُونَ: رَبَّنَا، فَيَقُولُ: قَدْ كُنْتُمْ تُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَأَنْتُمْ سَالِمُونَ»[(٢)].

وقد عقد محمد بن نصر المرْوَزِي[(٣)] رَحِمَهُ اللَّهُ بابا في كتاب «تعظيم قدر الصلاة» لهذه المسألة، فقال: «**امتياز المنافقين يوم القيامة من المؤمنين بالسجود:**

ومن ذلك أن المنافقين مُيزوا يوم القيامة من المؤمنين بالسجود، قال الله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢]؛ وذلك أن المؤمنين

= وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب. (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ- ١٩٥٩م)، (١١: ٤٥١).

(١) السفافيد: جمع سُفُّود، وهو: حَدِيدَةٌ ذَاتَ شُعَب مُعَقَّفَة يُشْوى بِهِ اللَّحْمُ. انظر: ابن منظور، «لسان العرب»، مادة: (س. ف. د)، (٣: ٢١٨).

(٢) أخرجه أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد الحاكم النيسابوري. «المستدرك على الصحيحين». مصطفى عبد القادر عطا. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م)، كتاب الفتن والملاحم، (٤: ٥٤١)، برقم: (٨٥١٩)، وقال صحيح على شرط الشيخين، وأبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم ابن أبي شيبة. «الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار». تحقيق: كمال يوسف الحوت. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م)، كتاب الفتن، باب ما ذكر في فتنة الدجال، (٧: ٥١١)، برقم: (٣٧٦٣٧).

(٣) هو: محمد بن نصر بن الحجاج المروزي، كان إمام عصره في الحديث، له تصانيف كثيرة متنوعة، من أشهرها «تعظيم قدر الصلاة»، ولد ببغداد سنة (٢٠٢هـ)، وتوفي في سمرقند سنة: (٢٩٤هـ). انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (١٤: ٣٣)، وابن العماد، «شذرات الذهب»، (٢: ٣٩٧).

لما نظروا إلى ربهم خروا له سجدًا، ودعي المنافقون الى السجود فأرادوه فلم يستطيعوا؛ حيل بينهم وبين ذلك عقوبة لتركهم السجود لله في الدنيا، قال الله: ﴿وَقَدْ كَانُوا۟ يُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ وَهُمْ سَٰلِمُونَ﴾ [القلم: ٤٣]، يعنى في الدنيا ﴿وَهُمْ سَٰلِمُونَ﴾ مما حدث في ظهورهم مما حال بينهم وبين السجود»[١].

وأما ما ورد في بعض التفاسير عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وغيره من السلف، من أن المراد بالساق هو الأمر المهول الشديد ونحو ذلك، وليس المراد به الصفة الذاتية لله تعالى[٢]، **فبيانه من أوجه:**

الأول: أن تفسيرهم للساق بهذا المعنى خاص بهذه الآية، وإلا فالصفة قد جاء النص عليها في حديث أبي سعيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ وَيَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ فِي الدُّنْيَا رِئَاءً وَسُمْعَةً فَيَذْهَبُ لِيَسْجُدَ فَيَعُودُ ظَهْرُهُ طَبَقًا وَاحِدًا**»[٣]، ففي هذا الحديث إضافة الساق إلى الله تعالى، فيكون الحديث مفسرا للآية[٤].

قال أبو يعلى: «قوله: «**يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ**» وهذا أيضا غير ممتنع إضافة الساق إليه وإثبات ذَلِكَ صفة لذاته، كما لم يمتنع إضافة اليد والوجه عَلَى وجه الصفة»[٥].

(١) محمد بن نصر بن الحجاج المروزي. «تعظيم قدر الصلاة». تحقيق: د. عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي. (ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م)، (١: ٣٠٨).

(٢) انظر: الطبري، «جامع البيان»، (٢٣: ١٨٦).

(٣) رواه البخاري: «كتاب بدء الوحي»، باب ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾، (٦: ١٩٨)، برقم: (٤٩١٩)، ومسلم: «كتاب الإيمان»، باب معرفة طريق الرؤية، (١: ١١٥)، برقم: (٤٧٢).

(٤) انظر: ابن تيمية، «بيان تلبيس الجهمية»، (٥: ٤٧٢).

(٥) أبو يعلى محمد بن الحسين ابن الفراء، «إبطال التأويلات لأخبار الصفات». تحقيق: محمد بن حمد الحمود النجدي. (الكويت: دار إيلاف الدولية)، (١: ١٥٩).

الثاني: أن تفسير الساق بالشدة والأمر العظيم في الآية لا يستقيم من حيث اللغة، وقد بين هذا شيخ الإسلام بقوله: «وقد يقال إن ظاهر القرآن يدل على ذلك من جهة أنه أخبر أنه يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود، والسجود لا يصلح إلا لله؛ فعلم أنه هو الكاشف عن ساقه، وأيضا فحَمْلُ ذلك على الشدة لا يصحُّ؛ لأن المستَعْمَل في الشدة أن يقال: كشف اللهُ الشدةَ، أي: أزالها...

وإذا كان المعروف من ذلك في اللغة أنه يقال: كشفَ الشدةَ، أي: أزالها فلفظ الآية ﴿يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ وهذا يراد به الإظهار والإبانة، كما قال: ﴿كَشَفْنَا عَنْهُمْ﴾ [الأعراف: ١٣٥]»[(١)].

الثالث: أن قول النبي ﷺ المرفوع إليه مقدم على قول الصحابي، وما جاء في الصحيحين صريح في إثبات صفة الساق لله تعالى، فيقدم على الموقوف، وتحمل مخالفة الصحابي لحديث النبي ﷺ على عدم علمه بالحديث.

الرابع: أنه ورد عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تفسير واضح يبين أن المراد بالساق الصفة؛ حيث فسَّر قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، قال: أي: ساقيه[(٢)]، وعلى هذا التفسير لا يمكن أن يكون المراد به الشدة؛ إذ سيكون المعنى: شدتيه، وهذا لا يستقيم[(٣)].

---

(١) ابن تيمية، «بيان تلبيس الجهمية»، (٥: ٤٧٢).، وانظر: محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية. «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة». (ط١، الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م)، (١: ٢٥٣)، بتصرف يسير.

(٢) محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى ابن منده. «الرد على الجهمية». تحقيق: علي محمد ناصر الفقيهي. (ط٣، باكستان: المكتبة الأثرية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م)، ص: ١٦.

(٣) الكلام في هذه المسألة مبسوط في كتب أهل العلم وليس المقام هنا مقام تفصيل. انظر: ابن تيمية، «بيان تلبيس الجهمية»، (٥: ٤٧٢)، ابن قيم الجوزية، «الصواعق المرسلة»، (١: ٢٥٣).

المبحث الثالث

حال المنافقين عندما يُنْصبُ الصراط

من المواقف العظيمة التي تكون في عرصات القيامة عندما ينصب الصراط فوق جهنم؛ ليعبره المؤمنون إلى الجنة، ويسقط في النار من شاء الله أن يسقط فيها، وهذا الموقف من آخر مواقف القيامة؛ فقد سبقه الحساب والشفاعات والميزان والحوض وتطاير الصحف وغيرها، فليس بعده إلا القنطرة ثم الجنة، وتحته النار؛ ويدل على ذلك حديث أبي سعيد رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ[1] وغيره من الأدلة الواردة في ذكر أهوال يوم القيامة.

ويخلص الناس في هذا الموقف العظيم -الصراط- إلى صنفين: مؤمنين ومنافقين؛ لأنَّ الكفار قد أُمر بهم إلى النار عندما تجلى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ إلى عباده، فيدخل المنافقون الصراط مع المؤمنين ويعطون نورًا، ثم يُحجب عنهم ذلك النور، فيلتمسون نورًا من المؤمنين، فيقال لهم: ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورًا، فيرجعون فلا يجدون ما طلبوا، ثم يضرب بينهم وبين المؤمنين بسور باطنه فيه الرحمة من قِبل أهل الإيمان، وظاهره العذاب من قِبل المنافقين، ثم يسقطون في النار في الدَّرك الأسفل منها.

(١) سبق ذكره: (ص: ٢٠).

وقد بيَّن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ذلك الموقف مفصَّلًا في (سورة الحديد) فقال: ﴿يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾ [الحديد: ١٣ - ١٥].

قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في الآية: «بينما الناسُ في ظلمةٍ إذ بَعَثَ اللهُ نورًا، فلما رأى المؤمنون النورَ توجهوا نحوَه، وكان النورُ دليلًا من الله إلى الجنة، فلما رأى المنافقون المؤمنين قد انطلقوا اتبعوهم، فأظلمَ اللهُ على المنافقين، فقالوا حينئذ: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ فإنا كنا معكم في الدنيا، قال المؤمنون: ﴿ٱرْجِعُوا۟﴾ من حيث جئتم من الظلمة، فالتمسوا هنالك النور»[(١)].

قال البيهقي[(٢)] رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما المنافقون فالأشبه أنهم يركبون الجسر مع المؤمنين ليمشوا في نورهم، فيظلمُ اللهُ عَزَّوَجَلَّ على المنافقين، فيقولون للمؤمنين: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا﴾ [الحديد: ١٣]، فيرجعون إلى المكان الذي قُسِم فيه النورُ على قدْر إيمانهم وأعمالهم فلا يجدون شيئًا، فينصرفون إليهم وقد ضُرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمةُ وظاهره من قِبَله العذاب»[(٣)].

وقال ابن القيم: «ولما أظهر المنافقون الإسلام وأسروا الكفر وأظهر الله تعالى لهم يوم القيامة نورًا على الصراط وأظهر لهم أنهم يجوزون الصراط وأسر

(١) ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، (٨: ١٧).

(٢) هو: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي الخُسْروجردي النيسابوري، الحافظ الفقيه المحدِّث، ولد سنة: (٣٨٤هـ)، وتوفي في بيهق سنة: (٤٥٨هـ). انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (١٨، ٦٣)، وابن العماد: «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، (٥، ٢٤٨).

(٣) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي. «شعب الإيمان». تحقيق: د. عبد العلي عبد الحميد حامد. (ط١، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٣م)، (١: ٥٦٧).

لهم أن يطفئ نورهم، وأن يحال بينهم وبين الصراط من جنس أعمالهم»[(١)].

وبهذا الموقف يفترق المنافقون عن المؤمنين ويلتحقون بالكفار في النار، وقد كتب الله عليهم الخلود فيها أبدا، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴾ [النساء: ١٤٠].

(١) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، «الوابل الصيب من الكلم الطيب»، تحقيق: سيد إبراهيم (ط٣، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م)، ٣٦.

المبحث الرابع

حال المنافقين في النار

ذكر الله سبحانه أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار، وهو أشدُّها عذابًا، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٤٥]، -والدرك بفتح الراء وتسكينها قراءتان مشهورتان-، والنار دركات -طبقات- سبع، والمنافقون في أسفلها وأشدِّها عذابًا[(١)].

وظاهر الآية يدل على أن المنافقين جميعهم في الدرك الأسفل من النار ولا يكونون في دركة أعلى منها؛ وذلك لشدة كفرهم وعداوتهم للمسلمين، وهذا يدل على أن المنافقين اختصوا بهذا الأمر دون الكفار؛ فإن الكفار يتفاوتون في العذاب وفي دركات جهنم، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُوا۟ يُفْسِدُونَ﴾ [النحل: ٨٨]، فأخبر الله أن هذا الصنف من الكفار ينالهم عذابٌ على كفرهم وينالهم عذابٌ آخر على صدهم عن سبيل الله[(٢)]، وكذلك آل فرعون أشدُّ عذابًا في النار من غيرهم، كما قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، وأخبر

(١) انظر: الطبري، «جامع البيان»، (٧: ٦١٩).
(٢) ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، (٤: ٥٩٣).

النبي ﷺ أن من الكفار من يكون عذابُه أهونَ من غيره، كما قال ﷺ: «**إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَرَجُلٌ تُوضَعُ فِي أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ جَمْرَتَانِ يَغْلِي مِنْهُمَا دِمَاغُهُ**»(١).

وهذا يدل على مفارقة المنافقين للكفار في هذا الحال من أحوال الآخرة؛ حيث إن المنافقين محصورون في دركة واحدة من النار بينما الكفار يكونون في دركات متفاوتة على حسب كفرهم.

ومع ذلك فإنه لا يلزم من هذا عدم دخول أحد من الكفار الصرحاء في الدرك الأسفل؛ فإن الدرك الأسفل ليس خاصًّا بالمنافقين فحسب، **ويدل على هذا أمورٌ عدَّة:**

الأول: أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٤٥]، ليس فيه أسلوب من أساليب الحصر يدل على أن الدرك الأسفل خاصٌّ بالمنافقين دون غيرهم، بل قد يشاركهم فيه غيرُهم من الكفار، وإنما أكدت الآية على أن مأوى المنافقين جميعا هو الدرك الأسفل من النار، ولا يكونون في دركة أخرى منها(٢).

الثاني: أنه لم يرد في السنة دليل يفيد حصرَ الدرك الأسفل على المنافقين فحسب، بل ورد في السنة ما يدل على إمكانية دخول بعض الكفار الصرحاء الدرك الأسفل من النار، كما في حديث العباس بن عبد المطلب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال

(١) رواه البخاري: كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، (٨: ١٤٤)، برقم: (٦٥٦٢)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب أهون أهل النار عذابا، (١: ١٣٥)، برقم: (٥٣١)، واللفظ له من حديث النعمان بن بشير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) انظر: ابن عثيمين، «تفسير سورة النساء»، (٢: ٣٧٣).

للنبي ﷺ: ما أغنيت عن عمك؟ فإنه كان يحوطُك ويغضبُ لك، قال: «**هُوَ فِي ضَحْضَاحٍ مِنْ نَارٍ، وَلَوْلاَ أَنَا لَكَانَ فِي الدَّرَكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ**»(١)، ومعلوم أن أبا طالب كافر وليس بمنافق.

الثالث: ما ورد عن عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: «إنَّ أشدَّ الناسَ عذابًا ثلاثةٌ: المنافقون، ومنْ كَفَرَ من أصحابِ المائدة، وآلُ فرعون»(٢)، وهذا يدل على أنَّ بعض الكفار قد يشارك المنافقين في الدرك الأسفل من النار.

فيتبيَّنُ مما سبق أن حال المنافقين في النار فيه مفارقة للكفار من وجه؛ وهو حصرهم في الدرك الأسفل منها، بخلاف الكفار فإنهم يتفاوتون في دركات جهنم، وفيه موافقة من وجه؛ وهو أنه قد يشاركهم في الدرك الأسفل بعض الكفار، والله أعلم.

(١) رواه البخاري: كتاب المبعث النبوي، باب قصة أبي طالب، (٥: ٦٥)، برقم: (٣٨٨٣)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب والتخفيف عنه بسببه، (١: ١٣٤)، برقم: (٥٣١)، واللفظ له من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) انظر: الطبري، «جامع البيان»، (٩: ١٣٢)، وصحح إسناده الشيخ أحمد شاكر في عمدة التفسير: «عمدة التفسير»، (١: ٧٥٦).

المبحث الخامس

الحِكْمَةُ من تَفَرُّد المنافقين عن الكفار في بعض مواقف القيامة

مما لا شك فيه أن لله عَزَّوَجَلَّ له الحكمة البالغة في تَفَرُّدِ المنافقين عن الكفار في بعض مواقف الآخرة مع أنهم مثلهم في الكفر، **وقد علَّلَ أهل العلم تفرد المنافقين في هذه المواقف بعلل، منها:**

أولًا: أنَّ المنافقين يظنون أن بقاءهم مع المؤمنين في هذه المواقف وتسترَهم بهم ينفعهم كما كان ينفعهم في الدنيا، ولكن خابت ظنونهم وانكشفت الحجب عنهم، فلم يك ينفعهم ذلك أبدا؛ إذ الآخرة تتجلى فيها الحقائق، ويتميز المؤمن من المنافق: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [العنكبوت: ١١]، فإذا ضُرب الصراط فوق جهنم حُجِبوا عن المؤمنين ثم سقطوا في نار جهنم.

ولا شكَّ أن هذا نوع من العذاب النفسي الذي يعذبهم الله به في الآخرة قبل العذاب الجسدي في النار، وهذا من عدل الله وحكمته؛ فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى من عدله يعامل العبد بجنس فعله، فهؤلاء المنافقون قد اتخذوا الخداع والاستهزاء منهجا وطريقة مع الله عَزَّوَجَلَّ ورسوله ﷺ ودينه والمؤمنين، فكان الجزاء من الله تعالى أن يُخدعوا ويُستهزأ بهم في تلك المواقف العظيمة؛ عقوبة لهم، وهذا أشدُّ وأغلظ مما يقع على الكفار من عقوبة، كما قال تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ

ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ﴾ [البقرة: ٩]، ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ ﴾ [النساء: ١٤٢].

وتبدأ هذه العقوبة النفسية بالمنافقين منذ تجلي الله عَزَّوَجَلَّ لعباده في موقف القيامة عندما يُؤمر بالكفار على اختلاف مللهم إلى النار، فيبقون مع المؤمنين ويظنون أنهم قد نجوا، وينتهي هذا العذاب بهم في ذلك الموقف العصيب على الصراط الذي بيَّنه الله في سورة (الحديد)، كما قال تعالى: ﴿يَوۡمَ يَقُولُ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ﴾ الآيات [الحديد: ١٣-١٥].

قال القاضي عياض: «وقوله ﷺ: «**وَتَبْقَى هَذِهِ الأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا**»[(١)]: لتَستُّرهم في الدنيا بدخولهم في جملتهم ونفاقهم بذلك ظنوا تجويز ذلك لهم في الآخرة، إذا اتبع كل معبود من عبده، جهلا منهم بالله واطلاعه على أسرارهم كما جهل المشركون ذلك، وقالوا: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ ﴾ [الأنعام: ٢٣]، وظنوا أن ذلك يجوز لهم، كذلك المنافقون تستروا بجماعة المؤمنين فاتبعوهم ومشوا في نورهم، حتى ضُرِبَ بينهم بسورٍ له باب باطنهُ فيه الرحمة وظاهره من قِبَلِهِ العذاب، وانقطعت عنهم أضواؤهم وذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يُبصرون»[(٢)].

وقال ابن بطال[(٣)]: «وقوله ﷺ: «**فِيهَا مُنَافِقُوهَا**» يدل على أن المنافقين

(١) سبق تخريجه: (ص: ٢١).
(٢) اليحصبي، «إكمال المعلم بفوائد مسلم»، (١: ٥٤٤).
(٣) هو: أبو الحسن علي بن خلف بن بطَّال البكري القرطبي البلنسي، المعروف بابن اللجَّام، شارح صحيح البخاري، توفي في شهر صفر سنة: (٤٤٩هـ). انظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء»، (١٨: ٤٧)، وابن العماد، «شذرات الذهب»، (٥: ٢١٤).

يتبعون محمدًا ﷺ لما انكشف لهم من الحقيقة رجاءً منهم أن ينتفعوا بذلك، ويلتزموا الرياء في الآخرة كما التزموه في الدنيا»[١].

ثانيًا: أن أهل النفاق قامت عليهم الحُجَّة أكثر من قيامها على الكفار الأصليين؛ لأنَّهم خالطوا المسلمين وعاينوا الوحي ورأوا من الآيات الشرعية ما هو كفيل بإيمانهم، ولكنَّهم مع ذلك أعرضوا واستنكفوا بل وأصرُّوا على الكفر بالله تعالى وبالنبي ﷺ والمكر به وبأصحابه وبالمؤمنين وخديعتهم والاستهزاء بهم؛ فكان عقابهم مضاعفا مغلظا[٢]، والله أعلم.

(١) أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطال. «شرح صحيح البخاري». تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م)، (٢: ٤٢٥)، وانظر: أحمد بن الحسين البيهقي. «الأسماء والصفات». حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي. (ط١، جدة: مكتبة السوادي، ١٤١٣ هـ- ١٩٩٣م)، (٢: ٤٣٧).

(٢) انظر: محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية. «طريق الهجرتين وباب السعادتين». (ط٢، القاهرة: دار السلفية، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م)، ص: ٤٠٣، و المروزي، «تعظيم قدر الصلاة»، (١: ٣٠٨).

الخاتمة

وفي خِتام هذا البحث: أشكر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على ما منَّ به وتفضَّل من إتمام هذا البحث.

ثم إني قد توصلت إلى بعض النتائج خلال رحلتي مع هذا البحث، وهي كما يأتي:

١ – كمال عدل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وحكمته؛ وذلك أنه سبحانه يعاقب المنافقين بجنس فعلهم في الدنيا، من الاستهزاء والخديعة والمكر، وأنه فرَّقَ بينهم وبين الكفَّار الصرحاء في ذلك مع عظيم جرم الكفر.

٢ – أن أهل الكفر يتفاوتون في العقوبة في الآخرة بحسب تفاوتهم في خصال الكفر، من الصدِّ عن سبيل الله وعداوة المؤمنين وغير ذلك، وأما أهل النفاق فهم أغلظ عذابا في الآخرة من الكفار كما دلَّتْ على ذلك الأدلة.

٣– أن العذاب في الآخرة على المنافقين غير مقتصر على العذاب الجسدي، بل ينالهم عذاب نفسي شديد قبل العذاب الجسدي، ومن ذلك ما يحصل لهم في تلك المواقف التي تفرَّدوا بها عن الكفار في عرصات القيامة.

٤ – أن الأصل هو اشتراك المنافقين مع الكفار في سائر أحوال الآخرة إلا ما استثني، وهي: أربعة أحوال –كما مرَّ في صلب البحث–.

٥- أن رؤية المنافقين لربِّهم في عرصات القيامة منى مسائل الخلاف بين أهل السنة، وهي من موارد الاجتهاد التي لا يُشَدَّدُ فيها.

أن تفسير «**الساق**» بالشِّدَّةِ في آية سورة «القلم» مرجوحٌ.

فهرس المصار والمراجع

- القرآن الكريم.

١- ابن أبي العز، علي بن علي بن محمد الحنفي الدمشقي، «شرح العقيدة الطحاوية». تحقيق: أحمد شاكر. (ط١، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٨هـ= ١٩٩٨م).

٢- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم، «الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار». تحقيق: كمال يوسف الحوت. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م).

٣- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد، «النهاية في غريب الحديث والأثر». تحقيق: طاهر أحمد الزاوي -محمود محمد الطناحي. (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م).

٤- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب». تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط وآخرين. (دمشق: دار بن كثير، ١٤٠٦هـ= ١٩٨٥م).

٥- ابن الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين، «إبطال التأويلات لأخبار الصفات». تحقيق: محمد بن حمد الحمود النجدي. (الكويت: دار إيلاف الدولية).

٦- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، «شرح صحيح البخاري». تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم. (ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م).

٧- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني، «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية». تحقيق: مجموعة من المحققين. (ط١، المدينة المنوّرة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ =٢٠٠٥م).

٨- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني، «مجموع الفتاوى». تحقيق: أنور الباز- عامر الجزار. (ط٢، الاسكندرية: دار الوفاء، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م).

٩- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني، «الصفدية». تحقيق: محمد رشاد سالم. (ط٢، مصر: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٦هـ= ١٩٨٦م).

١٠- ابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت٣٥٤هـ)، «صحيح ابن حبان». تحقيق: شعيب الأرنؤوط. (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

١١- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، «الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة». تحقيق: محمد عبد المعيد ضان. (ط٢، صيدر أباد/ الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م).

١٢-ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، «فتح الباري شرح صحيح البخاري». رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب. (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ- ١٩٥٩م).

١٣- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن المغيرة، «كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عَزَّوَجَلَّ». تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان. (ط٥، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م).

١٤- ابن خلّكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر، «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان». تحقيق: إحسان عباس. (بيروت: دار صادر، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م).

١٥- ابن رجب، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين، «فتح الباري في شرح صحيح البخاري». تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد. (ط٢، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م).

١٦- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، «جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم». تحقيق: شعيب الأرنؤوط- إبراهيم باجس. (ط٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م).

١٧- ابن عثيمين، محمد بن صالح، «تفسير سورة النساء». (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٣٠هـ).

١٨- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، «لمعة الاعتقاد». (ط٢، السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م).

١٩- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة». (ط١، الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م).

٢٠- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، «الوابل الصيب من الكلم الطيب»، تحقيق: سيد إبراهيم (ط٣، القاهرة: دار الحديث، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م)، ٣٦.

٢١- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، «طريق الهجرتين وباب السعادتين». (ط٢، القاهرة: دار السلفية، ١٣٩٤هـ- ١٩٧٤م).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، «تفسير القرآن العظيم». تحقيق: سامي بن محمد سلامة. (ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ =١٩٩٩م).

٢٢-ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، «سنن ابن ماجه». تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين. (ط١، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ= ٢٠٠٩م).

٢٣- ابن منده، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى، «الرد على الجهمية». تحقيق: علي محمد ناصر الفقيهي. (ط٣، باكستان: المكتبة الأثرية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م).

٢٤- ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري، «لسان العرب». (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ= ١٩٩٤م).

٢٥- الألباني، محمد ناصر الدين، «التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه». (ط١، جدة: دار باوزير للنشر والتوزيع، ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٣م).

٢٦- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، «صحيح البخاري». (ط١، القاهرة: دار الشعب، ١٤٠٧هـ= ١٩٨٧م).

٢٧- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي، «شعب الإيمان». تحقيق: د. عبد العلي عبد الحميد حامد. (ط١، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٣م).

٢٨- البيهقي، أحمد بن الحسين، «الأسماء والصفات». حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي. (ط١، جدة: مكتبة السوادي، ١٤١٣ هـ- ١٩٩٣م).

٢٩-الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، «كتاب التعريفات». تحقيق: مجموعة من العلماء. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م).

٣٠- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية». تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م).

٣١- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد، «المستدرك على الصحيحين». مصطفى عبد القادر عطا. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م).

٣٢- الحكمي، حافظ بن أحمد بن علي، «معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول». تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر. (ط١، الدمام: دار ابن القيم، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م).

٣٣- الخليل، ابن أحمد بن عمرو الفراهيدي البصري، «كتاب العين». تحقيق: د مهدي المخزومي وآخرين. (القاهرة: دار ومكتبة الهلال).

٣٤- الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد السجستاني. «الرد على الجهمية». تحقيق: بدر بن عبد الله البدر. (ط٢، الكويت: دار ابن الأثير، ١٤١٦هـ= ١٩٩٥م).

٣٥- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، «سير أعلام النبلاء». تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ= ١٩٨٥م).

٣٦- الزركلي، خير الدين بن محمود، «الأعلام». (ط١٥، دار العلم للملايين، ١٤٢٢هـ= ٢٠٠٢م).

٣٧- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، «تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان». تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ= ٢٠٠٠م).

٣٨- السفاريني، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم الحنبلي، «لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية». (ط٢، دمشق: دار الخافقين، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م).

٣٩- شاكر، أحمد، «عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير». (ط٢، دار الوفاء، ١٤٢٦هـ).

٤٠- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن». (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- ١٤١٥هـ= ١٩٩٥م).

٤١- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، «فتح القدير». (ط١، دمشق: دار ابن كثير، بيروت: دار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م).

٤٢- الشوكاني، محمد بن علي، «البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع». تحقيق: محمد محمد زبارة. (بيروت: دار المعرفة، مصور عن طبعة مطبعة السعادة، ١٣٤٨هـ).

٤٣- الشيباني، أحمد بن حنبل، «المسند». (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠١ م).

٤٤- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، «تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن». تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. (ط١، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ= ٢٠٠١م).

٤٥- الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، «العقيدة الطحاوية». تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م).

٤٦- مجموعة من العلماء، «مجموعة التوحيد النجدية». إشراف الشيخ محمد رشيد رضا. (ط١، مصر: مطبعة المنار، ١٣٤٦هـ- ١٩٢٧م).

٤٧- المرادي، محمد خليل بن علي الحسيني، «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر». (ط٣، بيروت: دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

٤٨- المروزي، أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج، «تعظيم قدر الصلاة». تحقيق: د. عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي. (ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٥م).

٤٩- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، «صحيح مسلم». تحقيق: مجموعة من المحققين. (بيروت: دار الجيل، بيروت: دار الأفاق الجديدة، مصور من الطبعة التركية سنة ١٣٣٤هـ).

٥٠- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الشافعي، «المنهاج شرح صحيح مسلم ابن الحجاج». (ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م).

٥١- اليحصبي، القاضي عياض بن موسى، «إكمال المُعْلِم بفوائد مسلم». تحقيق: د. يحيى إسماعيل. (ط١، مصر: دار الوفاء، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م).

Fī A'yān Al-Qarn Al-Thānī 'ashar». (3rd edition, Beirut: Dar Al-Bashaer Al-Islamiyyah, Dar Ibn Hazm, 1408 AH - 1988 AD).

48- Al-Maruzi, Abu Abdullah Muhammad bin Nasr bin Al-Hajjaj, «Ta'ẓīm Qadr Al-Ṣalāh». Investigation: Dr. Abdul Rahman Abdul Jabbar Al-Fariwai. (1st edition, Medina: Al-Dar Library, 1406 AH-1985 AD).

49- Muslim, Abu Al-Hussein Muslim bin Al-Hajjaj Al-Qushayri Al-Nisaburi, «Sahih Muslim.» Investigation: A group of investigators. (Beirut: Dar Al-Jeel, Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadeeda, illustrated from the Turkish edition in the year 1334 AH).

50- Al-Nawawi, Abu Zakaria Yahya bin Sharaf Al-Shafi'i, «Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim bin Al-Hajjaj.» (2nd edition, Beirut: Arab Heritage Revival House, 1392 AH - 1972 AD).

51- Al-Yahsbi, Judge Ayyad bin Musa, «Ikmāl Almu'limi Bi-Fawā'id Muslim». Investigation: Dr. Yahya Ismail. (1st edition, Egypt: Dar Al-Wafa, 1419 AH-1998 AD).

Sharḥ Al-Durrah Al-Muḍīyah Fī ‘aqd Al-Firqah Al-Marḍīyah». (2nd edition, Damascus: Dar Al-Khafiqin, 1402 AH - 1982 AD).

39- Shaker, Ahmed, «Umdat al-Tafsir ‘an al-Hafiz Ibn Kathir.» (2nd edition, Dar Al-Wafa, 1426 AH).

40- Al-Shinqeeti, Muhammad Al-Amin bin Muhammad Al-Mukhtar, «Aḍwā’ Al-Bayān Fī Īḍāḥ Al-Qur’ān Bi-Al-Qur’ān». (Beirut: Dar Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution - 1415 AH = 1995 AD).

41- Al-Shawkani, Muhammad bin Ali bin Muhammad, «Fath Al-Qadeer.» (1st edition, Damascus: Dar Ibn Kathir, Beirut: Dar Al-Kalam Al-Tayeb, 1414 AH - 1994 AD).

42- Al-Shawkani, Muhammad bin Ali, «Al-Badr Al-Ṭāli‘ Bi-Maḥāsin Min Ba‘da Al-Qarn Al-Sābi‘». Investigation: Muhammad Muhammad Zabara. (Beirut: Dar Al-Ma’rifa, illustrated by Al-Saada Press, 1348 AH).

43- Al-Shaybani, Ahmad ibn Hanbal, «Al-Musnad.» (1st edition, Beirut: Al-Resala Foundation, 1421 AH - 2001 AD).

44- Al-Tabari, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir bin Yazid, «Tafsīr Al-Ṭabarī = Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān». Investigation: Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen Al Turki. (1st edition, Dar Hajar for Printing, Publishing and Distribution, 1422 AH = 2001 AD).

45- Al-Tahawi, Ahmed bin Muhammad bin Salama, «Al-‘aqīdah Al-Ṭaḥāwīyah». Investigation: Muhammad Nasir al-Din al-Albani. (Beirut: Islamic Office, 1414 AH-1994 AD).

46- A group of blind people, «Majmū‘ah Al-Tawḥīd Al-Najdīyah». Supervised by Sheikh Muhammad Rashid Reda. (1st edition, Egypt: Al-Manar Press, 1346 AH - 1927 AD).

47- Al-Muradi, Muhammad Khalil bin Ali Al-Husseini, «Silk Al-Durar

30- Al-Jawhari, Abu Nasr Ismail bin Hammad Al-Farabi, «Al-Ṣiḥāḥ Tāj Al-Lughah Wa-Ṣiḥāḥ Al-‘arabīyah». Investigation: Ahmed Abdel Ghafour Attar. (4th edition, Beirut: Dar Al-Ilm Lil-Millain, 1407 AH = 1987 AD).

31- Al-Hakim Al-Naysaburi, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah bin Muhammad, «Al-Mustadrak ‘alá Al-Ṣaḥīḥayn». Mustafa Abdel Qader Atta. (1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1411 AH - 1990 AD).

32- Al-Hakami, Al-Hafiz bin Ahmed bin Ali, «Ma‘ārij Al-Qubūl Bi-Sharḥ Sullam Al-Wuṣūl Ilá ‘ilm Al-Uṣūl». Investigation: Omar bin Mahmoud Abu Omar. (1st edition, Dammam: Dar Ibn al-Qayyim, 1410 AH - 1990 AD).

33- Al-Khalil, Ibn Ahmad bin Amr Al-Farahidi Al-Basri, «Kitāb al-‘Ayn». Investigation: Dr. Mahdi Al-Makhzoumi and others. (Cairo: Al-Hilal House and Library).

34- Al-Darimi, Abu Saeed Othman bin Saeed bin Khalid bin Saeed Al-Sijistani. «Al-Radd ‘alá Al-Jahmīyah». Investigation: Badr bin Abdullah Al-Badr. (2nd edition, Kuwait: Dar Ibn al-Atheer, 1416 AH = 1995 AD).

35- Al-Dhahabi, Abu Abdullah Shams al-Din Muhammad bin Ahmed bin Othman, «Siyar A‘lām Al-Nubalā’». Investigation: A group of investigators under the supervision of Sheikh Shuaib Al-Arnaout. (3rd edition, Beirut: Al-Resala Foundation, 1405 AH = 1985 AD).

36- Al-Zirakli, Khairuddin bin Mahmoud, «Al-A’lam.» (15th edition, Dar Al-Ilm Lil-Millain, 1422 AH = 2002 AD).

37- Al-Saadi, Abdul Rahman bin Nasser bin Abdullah, «Taysir Al-Karim Al-Rahman fi Tafsir Kalam Al-Mannan.» Investigation: Abd al-Rahman bin Mualla al-Luwaihiq. (1st edition, Al-Resala Foundation, 1420 AH = 2000 AD).

38- Al-Safarini, Abu Al-Aoun Muhammad bin Ahmed bin Salem Al-Hanbali, «Lawāmi‘ Al-Anwār Al-Bahīyah Wa-Sawāṭi‘ Al-Asrār Al-Atharīyah Li-

22- Ibn Majah, Abu Abdullah Muhammad bin Yazid Al-Qazwini, «Sunan Ibn Majah.» Investigation: Shuaib Al-Arnaout and others. (1st edition, Dar Al-Resala International, 1430 AH = 2009 AD).

23- Ibn Mandah, Abu Abdullah Muhammad bin Ishaq bin Muhammad bin Yahya, «Al-Radd ʻalá Al-Jahmīyah». Investigation: Ali Muhammad Nasser Al-Faqihi. (3rd ed., Pakistan: Archaeological Library, 1414 AH-1994 AD).

24- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram al-Ifri al-Misri, «Lisan al-Arab.» (3rd edition, Beirut: Dar Sader, 1414 AH = 1994 AD).

25- Al-Albani, Muhammad Nasser al-Din, «Al-Taʻlīqāt Al-Ḥisān ʻalá Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān Wa-Tamyīz Saqīmih Min Ṣaḥīḥihi, Washādhih Min Maḥfūẓīh». (1st edition, Jeddah: Dar Bawazir for Publishing and Distribution, 1424 AH - 2003 AD).

26- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail, «Sahih Al-Bukhari.» (1st edition, Cairo: Dar Al-Shaab, 1407 AH = 1987 AD).

27- Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad bin Al-Hussein bin Ali bin Musa Al-Khusrawjerdi, «Shuaʻb Al-Īmān». Investigation: Dr. Abdel Ali Abdel Hamid Hamed. (1st edition, Al-Rushd Library for Publishing and Distribution in Riyadh, in cooperation with Al-Dar Al-Salafiyya in Bombay, India, 1423 AH = 2003 AD).

28- Al-Bayhaqi, Ahmad bin Al-Hussein, «Al-Asmā' Wa-Al-Ṣifāt». He verified it, produced its hadiths, and commented on it: Abdullah bin Muhammad Al-Hashidi. (1st edition, Jeddah: Al-Sawadi Library, 1413 AH - 1993 AD).

29- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad bin Ali Al-Zain Al-Sharif, «Kitāb Alt'ryfāt». Investigation: A group of scientists. (1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1403 AH - 1983 AD).

14- Ibn Khallakan, Abu Abbas Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr, «Wafayāt Al-A'yān W'nbā' Abnā' Al-Zamān». Investigation: Ihsan Abbas. (Beirut: Dar Sader, 1398 AH - 1978 AD).

15- Ibn Rajab, Zain al-Din Abi al-Faraj Abd al-Rahman Ibn Shihab al-Din, «Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari.» Investigation: Abu Moaz Tariq bin Awadallah bin Muhammad. (2nd edition, Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 1422 AH - 2002 AD).

16- Ibn Rajab, Zain al-Din Abd al-Rahman bin Ahmad, «Jami` al-Ulum wa al-Hikam fi Sharh Khamsīn Hadeethan Jami' al-Kalam.» Investigation: Shuaib Al-Arnaout - Ibrahim Bagis. (7th edition, Beirut: Al-Resala Foundation, 1422 AH = 2001 AD).

17- Ibn Uthaymeen, Muhammad bin Saleh, «Tafsīr Surat An-Nisa.» (1st edition, Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jawzi, 1430 AH)

18- Ibn Qudamah, Abu Muhammad Muwaffaq al-Din Abdullah bin Ahmad bin Muhammad al-Maqdisi, «Lum'ah Al-I'tiqād». (2nd edition, Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Da'wah and Guidance, 1420 AH - 2000 AD).

19- Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub, «Al-Ṣawā'iq Al-Mursalah Fī Al-Radd 'alá Al-Jahmīyah Wa-Al-Mu'aṭṭilah». (1st edition, Riyadh: Dar Al-Asimah, 1408 AH-1987 AD).

20- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub, «Ṭarīq Al-Hijratayn Wa-Bāb Al-Sa'ādatayn». (2nd ed., Cairo: Dar Al-Salafiya, 1394 AH - 1974 AD).

21- Ibn Kathir, Abu Al-Fida Ismail bin Omar Al-Qurashi Al-Dimashqi, «Tafsīr Al-Qur'ān Al-'aẓīm». Investigation: Sami bin Muhammad Salama. (2nd edition, Riyadh: Dar Taibah, 1420 AH = 1999 AD).

7- Ibn Taymiyyah, Abu Abbas Taqi al-Din Ahmad bin Abd al-Halim al-Harrani, «Bayān Talbīs Al-Jahmīyah Fī Ta'sīs Bd'hm Al-Kalāmīyah». Investigation: A group of investigators. (1st edition, Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur'an, 1426 AH = 2005 AD).

8- Ibn Taymiyyah, Abu Abbas Taqi al-Din Ahmad bin Abd al-Halim al-Harrani, «Majmū' Al-Fatāwá». Investigation: Anwar El-Baz - Amer El-Gazzar. (2nd edition, Alexandria: Dar Al-Wafa, 1426 AH - 2005 AD).

9- Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad bin Abd al-Halim al-Harrani, «Al-Safadiyyah.» Investigation: Muhammad Rashad Salem. (2nd edition, Egypt: Ibn Taymiyyah Library, 1406 AH = 1986 AD).

10- Ibn Hibban, Muhammad ibn Hibban al-Basti (d. 354 AH), «Sahih Ibn Hibban.» Investigation: Shuaib Al-Arnaout. (2nd ed., Beirut: Al-Resala Foundation, 1414 AH-1993 AD).

11- Ibn Hajar al-Asqalani, Abu al-Fadl Ahmad ibn Ali, «Al-Durar Alkāmnh Fī A'yān Al-Mi'ah Al-Thāminah». Investigation: Muhammad Abdel Moeed Dhan. (2nd ed., Sidrabad/India: Uthmani Encyclopedia Council, 1392 AH = 1972 AD).

12- Ibn Hajar al-Asqalani, Abu al-Fadl Ahmad ibn Ali, «Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari.» The number of its books, chapters, and hadiths: Muhammad Fouad Abd al-Baqi, and it was produced, authenticated, and supervised by its printing: Muhibb al-Din al-Khatib. (Beirut: Dar Al-Ma'rifa, 1379 AH - 1959 AD).

13- Ibn Khuzaymah, Abu Bakr Muhammad bin Ishaq bin Al-Mughirah, «Kitāb Al-Tawḥīd Wa-Ithbāt Ṣifāt Al-Rabb 'izz Wa-Jall». Investigation: Abdul Aziz bin Ibrahim Al-Shahwan. (5th edition, Riyadh: Al-Rushd Library, 1414 AH - 1994 AD).

Index of Sources and References

- The Glorious Quran.

1- Ibn Abi Al-Izz, Ali bin Ali bin Muhammad Al-Hanafi Al-Dimashqi, «Sharḥ Al-'aqīdah Al-Ṭaḥāwīyah». Investigation: Ahmed Shaker. (1st edition, Riyadh: Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Call and Guidance, 1418 AH = 1998 AD).

2- Ibn Abi Shaybah, Abu Bakr Abdullah bin Muhammad bin Ibrahim, «Al-Kitāb Al-Muṣannaf Fī Al-Aḥādīth Wa-Al-Āthār». Investigation: Kamal Youssef Al-Hout. (1st edition, Riyadh: Al-Rushd Library, 1409 AH - 1988 AD).

3- Ibn Al-Atheer, Abu Al-Saadat Al-Mubarak bin Muhammad bin Muhammad, «Al-Nihāyah Fī Gharīb Al-Ḥadīth Wa-Al-Athar». Investigation: Taher Ahmed Al-Zawi - Mahmoud Muhammad Al-Tanahi. (Beirut: Scientific Library, 1399 AH - 1979 AD).

4- Ibn al-Imad, Abd al-Hay bin Ahmad bin Muhammad al-Akri al-Hanbali, «Shadharāt Al-Dhahab Fī Akhbār Min Dhahab». Investigation: Abdul Qader Al Arnaout and others. (Damascus: Dar Bin Kathir, 1406 AH = 1985 AD).

5- Ibn Al-Farra', Judge Abu Ya'la Muhammad bin Al-Hussein, «Ibṭāl Al-Ta'wīlāt Li-Akhbār Al-Ṣifāt». Investigation: Muhammad bin Hamad Al-Hamoud Al-Najdi. (Kuwait: Dar Elaf International).

6- Ibn Battal, Abu Al-Hasan Ali bin Khalaf bin Abdul Malik, «Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī». Investigation: Abu Tamim Yasser bin Ibrahim. (2nd edition, Riyadh: Al-Rushd Library, 1423 AH - 2003 AD).

فهرس الموضوعات

ملخص البحث ٨٥
Abstract ٨٦
المقدمة ٨٧
أهميَّةُ الموضوع وأسباب اختياره: ٨٨
الدراسات السابقة: ٨٩
خطة البحث: ٩٠
منهج البحث ٩١
التمهيد: ٩٢
المطلب الأول: تعريف النفاق. ٩٢
المطلب الثاني: أقسام النفاق، وصفات المنافقين. ٩٤
المبحث الأول: حال المنافقين عندما يتجلى الله سبحانه للخلق في موقف القيامة. ٩٧

المبحث الثاني: حال المنافقين عندما يكشف اللهُ تعالى عن ساقه. ١٠٦
المبحث الثالث: حال المنافقين عندما يُنْصبُ الصراط. ١١٠
المبحث الرابع: حال المنافقين في النار..... ١١٣
المبحث الخامس: الحِكْمَةُ من تَفَرُّد المنافقين عن الكفار في بعض مواقف القيامة. ١١٦
الخاتمة: ١١٩
فهرس المصار والمراجع ١٢١
Index of Sources and References ١٣٥
فهرس الموضوعات..... ١٣٦

مجلة الدراسات العقدية

منهج الإمام أبي سعيد الدارمي في التعامل مع أهل البدع من خلال كتابه «النقض»

The Methodology of Imam Abu Said al-Darimi in Dealing with the People of Innovation through His Book «al-Naqdh»

إعداد:
د. الشيماء بنت محمد بن عبد الله الحوتي
أكاديمية سعودية، أستاذ مساعد
بقسم العقيدة بجامعة أم القرى

Prepared by:
Dr. Alshima mohmmad alhooty
Saudi Academy Assistant Professor at Department
of Qreed in Umm Al-Qura University

Email: amhooty@uqu.edu.sa

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date	تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date
١٠/ ٣/ ١٤٤٧هـ - 2/ 9/ 2025 CE	١٢/ ٤/ ١٤٤٧ هـ - 4/ 10/ 2025 CE

تاريخ نشر البحث A Research publication Date	
رجب ١٤٤٧هـ	January 2026 CE
DOI: 10.36046/0793-018-037-003	

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

هذا البحث بعنوان: (منهج الإمام أبي سعيد الدارمي في التعامل مع أهل البدع من خلال كتابه النقض).

ويهدف البحث: إلى التعريف بالإمام الدارمي وبيان مكانته العلمية في الرد على أهل البدع، وإبراز منهجه في التعامل معهم من خلال كتابه النقض، وبيان موافقته للوحي، وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم في ردهم على البدع.

وقد تم عرض البحث في مقدمة وثلاثة مباحث:

جاء المبحث الأول: معرفًا بالإمام عثمان الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، **ثم المبحث الثاني:** معرّفًا بكتاب النقض، **ثم المبحث الثالث:** والذي تناول منهج الإمام الدارمي في نقد البدع، وتم تقسيمه إلى مطالب بحسب المسائل المنهجية والتي بلغت اثنتي عشرة مسألة.

وقد خرج البحث بعدة نتائج، منها:

- تقديم الإمام الدارمي الأدلة الشرعية على ما سواها من الأدلة وتعظيمها والإكثار من سردها.

- قام منهجه في الرد على الإنصاف، وتجلى في كونه لم يقوّل المعارض ما لم يقله، ولم يلزمه بإلزامات لا يحتملها قوله.

- حرصه على الجمع بين النصوص الشرعية والتحليل العقلي في الرد، مع اهتمامه بالاستدلال باللغة العربية الموافقة للوحي.

- إظهاره بطلان مرجعيَّة المبتدع وبعده عن الوحي بفهم السلف.

ويوصي البحث: بالاهتمام بدراسة منهج السلف في ردهم على البدع وأهلها، وبيان سلامته وموافقته للوحي؛ وليكون قدوة يحتذى بها في الرد على المخالف.

الكلمات المفتاحية: منهج، السلف، البدع، النقض.

Abstract

This study, entitled «The Methodology of Imam Abū Sa'īd al-Dārimī in Dealing with the People of Innovation through his Work al-Naqdh,» aims to introduce Imam al-Dārimī and highlight his scholarly authority in refuting theological deviations. It further examines his methodological approach in confronting innovators as reflected in al-Naqdh, and demonstrates his adherence to divine revelation and the consensus of the Companions (may Allah be pleased with them) in rejecting innovations.

The research is structured into an introduction and three main sections.

The first section provides a biographical account of Imam 'Uthmān al-Dārimī (may Allah have mercy on him).

The second section presents an overview of al-Naqdh.

The third section analyzes al-Dārimī's methodology in critiquing innovation. This section is divided into twelve thematic issues, each addressing a specific methodological aspect.

The study concludes with several key findings, including:

Al-Dārimī's prioritization of scriptural evidence above all other forms of reasoning, marked by profound reverence for it and frequent citation thereof.

His commitment to fairness in debate, refraining from attributing to his opponents claims they did not make or obligating them with implications their words could not bear.

His integration of textual proofs with rational analysis, coupled with careful use of linguistic reasoning rooted in the Arabic language in harmony with revelation.

His demonstration of the invalidity of the innovators' sources of authority and their departure from revelation as understood by the early generations (al-salaf).

The study recommends greater scholarly attention to the methodological approaches of the salaf in refuting innovations and their adherents, emphasizing their soundness, conformity with revelation, and enduring relevance as exemplary models in addressing theological deviations.

Keywords: Methodolog y, Salaf, Innovation, al-Naqdh.

المقدِّمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، **أما بعد:**

فإن الله عَزَّوَجَلَّ بعث محمدًا ﷺ للناس كافة لإخراجهم من ظلمات الشرك والبدعة إلى نور التوحيد والسنة، وقد بلّغ الرسالة، وأدَّى الأمانة، ونصح الأمة وجاهد في الله حق جهاده، حتى توفّاه الله تعالى، ومضى صحابته -رضوان الله عليهم- على منهجه، واقتفوا أثره، وعملوا بسنته، وورَّثوا منهجهم هذا إلى صالح سلف الأمة، فكانوا خير سلف لخير خلف.

فلما ظهرت البدع، وبدأت في الانتشار، تصدَّى لها السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، فذبُّوا عن الدِّين المحدثات، والتزموا الكتاب والسنة بفهم الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، وجعلوه أصلًا في نقدهم على من خالفهما، فكان من أولئك شيخ الأئمة الإمام الحافظ عثمان ابن سعيد الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث صنَّف كتبًا في الرد على أهل البدع، منها كتاب: «نقض عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد».

ولما كان انتشار البدع وتسارعها في كل زمان أكثر من سابقه، وابتعادهم عن سنَّة النبيّ ﷺ أشدُّ وأنكى، إذ كل بدعة سابقة لها وارث لاحق، كان لزامًا علينا دراسة منهجِ السّلف في التعامل مع هذه البدع، وكيفية نقضها والرد عليها.

ومن كتب السّلف التي وصَّى شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقراءتها والوقوف عليها -لما فيها من تقرير منهج السلف عقلًا ونقلًا- كتاب الدارمي -السابق ذكره- نقل ذلك ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، عنه فقال: (من أجلّ الكتب المصنفة في السنة وأنفعها، وينبغي لكل طالب سُنَّة، مراده الوقوف على ما كان عليه الصحابة والتابعون والأئمة أن يقرأ كتابيه. وكان شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يوصي بهذين الكتابين أشدّ الوصية ويعظّمهما جدًّا، وفيهما من تقرير التوحيد والأسماء والصفات بالعقل والنقل ما ليس في غيرهما)[(١)]، فجاء هذا البحث على إثر هذه النصيحة، معنونًا بـ: (**منهج الإمام أبي سعيد الدارمي في التعامل مع أهل البدع من خلال كتابه النقض**).

أهميَّة البحث وأسباب اختياره:

١- يُبرز البحث منهج الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التعامل مع البدع، وكيفية الرد عليها.

٢- يُظهر البحث الردود العقلية السلفية التي استعملها الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ ويرد على من رمى السلف بالتخلف والجمود العقلي.

٣- تكمن أهمية الموضوع في الكتاب المراد دراسته؛ **وذلك من جانبين:**

الأول: أهمية موضوع الكتاب؛ حيث يُعنى بتقرير توحيد الأسماء والصفات، فهو متعلق بالذات الإلهية.

الثاني: أنه من أجود الكتب في الرد على شبه الجهمية، وتقرير منهج أهل السنة والجماعة عقلًا ونقلًا.

(١) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، «اجتماع الجيوش الإسلامية». (ط٢، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ) تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، ص٣٤٧- ٣٤٨.

٤- مكانة الإمام الدارمي العلمية، فلا يخفى على أحد ما له من جهود في الذب عن العقيدة والرد على المبتدعة.

أهداف البحث:

١- التعريف بالإمام الدارمي وبيان مكانته العلمية في الرد على أهل البدع.

٢- إبراز منهج الإمام الدارمي في التعامل مع أهل البدع من خلال كتابه النقض.

٣- بيان موافقة الإمام الدارمي للوحي، وإجماع الصحابة -رضوان الله عليهم- في ردهم على البدع.

الدِّراسات السَّابقة للبحث:

١- الإمام عثمان بن سعيد الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف - د. محمد محمود أبو رحيم- رسالة ماجستير- جامعة أم القرى.

جاءت الرسالة في (٢٩٦) صفحة، وقد توسعت في الحديث عن تقريراته العقدية من خلال كتبه، ولم تتناول منهجه في النقد إلا في ثلاث صفحات تقريبًا من صفحة (٧٢- ٧٥)، ثم شرع في مناقشة البدع التي ناقشها الدارمي، وبين دفاعه عن عقيدة السلف دون تطرقٍ لمنهجه في الرد.

٢- أقوال الإمام عثمان بن سعيد الدرامي (ت: ٢٨٠هـ) في التفسير: جمعا ودراسة - عبد الرحمن بن عبد الوهاب المهيدب - رسالة ماجستير - جامعة الإمام محمد بن سعود.

الرسالة تتفق مع البحث في الشخصية، وتختلف في الجانب المبحوث فهي

تتناول أقواله في التفسير بالجمع والدراسة، بينما البحث يعتمد على دراسة كتابه النقض المتعلق بالعقيدة، وإبراز منهجه في الرد على أهل البدع.

منهج البحث:

١- اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي لكتاب النقض، وجمع ما أمكن جمعه مما يعد منهجاً لأهل السنة في ردهم على البدع، ثم المنهج التحليلي للمسائل المجموعة.

٢- تخريج الحديث من الصحيحين، فإن لم أجده فمن الكتب الخمسة.

٣- كتابة الآيات بالرسم العثماني، وإثبات السورة والآية في المتن.

٤- لم أترجم للأعلام الواردة أسماؤهم في البحث.

٥- حرصت على نسبة الأقوال إلى مصادرها الأصلية.

٦- ما أنقله نصًا أثبته بين قوسين، وما أتصرف فيه فإني لا أضعه بين قوسين، وأتبع مرجعه في الهامش بلفظ (ينظر).

٧- تدوين بيانات المرجع كاملًا في أول موضع، ثم الاكتفاء بالمؤلف وكتابه في المواضع التالية.

٨- الحرص على ذكر ما أمكن من الشواهد الواردة في كتاب النقض على المسألة المنهجية المطروحة، ويكتفى بعزو الباقي في الحاشية في حال كثرة الشواهد.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وثلاثة مباحث:

المقدمة: فيها بيان أهمية وسبب البحث وأهدافه، وحدوده، والدراسات السابقة، ومنهج البحث وخطته، **وهي ثلاثة مباحث كالآتي:**

المبحث الأول: التعريف بالإمام عثمان بن سعيد الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

المبحث الثاني: التعريف بكتاب «نقض الدارمي على المريسي».

المبحث الثالث: منهج الإمام الدارمي في الرد على البدع، وتحته مطالب:

المطلب الأول: كتمان البدعة، فإن ظهرت فالرد عليها واجب.

المطلب الثاني: الرد على البدعة؛ حماية للدين ونصرة له.

المطلب الثالث: تقديم الأدلة النقلية الشرعية في الرد على البدع وأهلها.

المطلب الرابع: استعمال الأدلة العقلية في الرد على أهل البدع.

المطلب الخامس: إرجاع البدعة إلى أصلها.

المطلب السادس: النزع إلى الشدة والغلظة في الرد عند وجود الداعي.

المطلب السابع: المعيار في معرفة البدعة: مخالفة الوحي ولغة العرب

المطلب الثامن: موقفه من الألفاظ المجملة الحادثة.

المطلب التاسع: رد بدع المبتدعة لمخالفتها الإجماع.

المطلب العاشر: تفنيد البدعة وإظهار ما فيها من الحق والباطل.

المطلب الحادي عشر: إيقاف المبتدع على وقوعه في البدعة التي فرَّ منها.

المطلب الثاني عشر: الاهتمام بالتقعيد والتأصيل الصحيح أثناء الرد.

هذا وأسأله تعالى القبول والتوفيق، والحمد لله أولًا وآخر، ثم الصلاة والسلام على النبي المختار، وآله وصحبه الأخيار، ومن اقتفى أثرهم من الأبرار.

المبحث الأوَّل

التعريف بالإمام عثمان بن سعيد الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ

أولًا: اسمه:

هو الإمام العلاَّمة الحافظ الناقد: عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد، المكنَّى بأبي سعيد التميمي، الدارمي، السجستاني[١]، أو أبي سعيد السجزي[٢].

ثانيًا: مولده:

قال الذهبي: (ولد: قبل المائتين بيسير)[٣].

ثالثًا: مصنفاته:

صاحب التصانيف المباركة حتى قال الرازي لما سئل عنه: (ذاك رُزِق حُسن التصنيف)[٤]، وقال الذهبي: (لعثمان سؤالات عن الرجال ليحيى بن

(١) ينظر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، «سير أعلام النبلاء». (ط٣، بيروت: دار الرسالة، ١٤٠٥هـ) تحقيق: بشار عواد معروف. (١٣: ٣١٩).

(٢) ينظر: علي بن الحسن ابن هبة الله المعروف بابن عساكر «تاريخ دمشق» (ط، دار الفكر، ١٤١٥هـ) تحقيق: أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي. (٣٨: ٣٦١).

(٣) الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (١٣: ٣١٩).

(٤) الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (١٣: ٣٢٤).

معين وله مسند كبير وتصانيف في الرد على الجهمية)[١].

وله كتاب: «الرد على بشر المريسي»، وكتاب: «الرد على الجهمية»[٢]، وذُكر أن له كتابًا في الأطعمة[٣].

رابعًا: ثناء العلماء عليه:

قال ابن حبان: (أحد أئمة الدنيا)[٤]، وقال الخليلي: (كبير المحل، عالم بهذا الشأن، يقارن بالبخاري، وأبي زرعة، وأبي حاتم)[٥].

وصفه الصفدي بقوله: (محدّث هراة، وأحد الأعلام رحل وطوَّف ولقي الكبار، وأخذ علم الحديث عن ابن حنبل وابن المديني وإسحاق بن راهويه وابن معين، وأخذ الأدب عن ابن الأعرابي، والفقه عن البويطي وتقدّم في هذه العلوم)[٦].

وقال عنه سبط ابن الجوزي: (رحل إلى الأمصار، ولقي الشيوخ، وجالس

(١) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، «تذكرة الحفاظ» (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ) (٢: ١٤٧)؛ ينظر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، «المعين في طبقات المحدثين» (ط١، عمان: دار الفرقان، ١٤٠٤هـ) تحقيق: د. همام عبد الرحيم سعيد. ص١٠٤.

(٢) ينظر: الذهبي «سير أعلام النبلاء» (١٣: ٣٢٠).

(٣) ينظر: عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، «طبقات الشافعية الكبرى» (ط٢، الجيزة: دار هجر، ١٤١٣هـ) تحقيق: محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو ٢: ٣٠٦.

(٤) محمد بن حبان البستي، «الثقات» (ط١، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٣هـ) (٨: ٤٥٥).

(٥) خليل بن عبد الله بن أحمد القزويني، «الإرشاد في معرفة علماء الحديث» (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ) تحقيق: د. محمد سعيد عمر إدريس. (٣: ٨٧٧).

(٦) خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، «الوافي بالوفيات» (ط، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ) تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. (١٩: ٣٢٠).

الإمام أحمد بن حنبل رحمة الله عليه، وابنَ معين، والحفَّاظ، حتَّى قالوا: ما رأينا مثله، ولا رأى عثمان مثلَ نفسه)[١].

كان عالمًا فاضلًا حافظًا، بلغ من العلم مبلغًا عظيمًا حتى قال عنه يعقوب ابن إسحاق: (ما رأينا مثل عثمان بن سعيد، ولا رأى عثمان مثل نفسه)[٢]، (وقال أبو حامد الأعمشي: ما رأيت في المحدثين مثل محمد بن يحيى، وعثمان بن سعيد، ويعقوب الفسوي)[٣].

عدَّه السلف قدوة حسنة، وعلمًا من أعلام السنة؛ (قال أبو الفضل الجارودي: كان عثمان بن سعيد إمامًا يُقتدى به في حياته وبعد مماته)[٤]؛ وما ذاك إلا لشدّة تمسّكه بالسنة، وقوّته في الحق؛ قال الإمام إسماعيل الأصبهاني: (صلب في السنة)[٥].

فقد كان رَحِمَهُ ٱللَّهُ شديدًا على أهل البدع، حريصًا على رد المحدثات، قويًا في منهجه وتعامله؛ حتى ذكر الذهبي عن يعقوب القراب أنه قال: (سمعت عثمان بن سعيد الدارمي يقول: قد نويت أن لا أحدث عن أحد أجاب إلى خلق القرآن)[٦]،

(١) سبط ابن الجوزي أبو المظفر يوسف بن قِزْأُوغلي، «مرآة الزمان في تواريخ الأعيان» (ط١، دمشق: دار الرسالة، ١٤٣٤هـ) تحقيق: محمد بركات، وآخرون. (١٦: ١٧٣).

(٢) ابن عساكر، «تاريخ دمشق» (٣٨: ٣٦٣)؛ الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (١٣: ٣٢١).

(٣) محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام» (ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي، لبنان، ١٤١٣هـ) تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، (٢٠: ٣٩٧).

(٤) الذهبي، «سير أعلام النبلاء» (١٣: ٣٢٤).

(٥) إسماعيل بن محمد الأصبهاني، «سير السلف الصالحين» (ط، الرياض: دار الراية، المملكة العربية السعودية) تحقيق: د. كرم بن حلمي بن فرحات بن أحمد، (٣: ١١٥٠).

(٦) الذهبي، «سير أعلام النبلاء». (١٣: ٣٢٢).

وقد قيل أنه قام على محمد بن كرام وطرده عن هراة[١]. قال عنه ابن العماد: (وكان جذعًا، وقذى في أعين المبتدعة، قيّما بالسّنّة، ثقة، حجّة، ثبتًا)[٢].

وكان عالمًا بالجدل والمناظرة حتى تقدم على أهل زمانه، يقول الذهبي: (وفاق أهل زمانه، وكان لهجًا بالسنة، بصيرًا بالمناظرة)[٣].

خامسًا: وفاته:

اختلف في وفاته فمنهم ذكر وفاته في سنة اثنتين وثمانين ومائتين[٤]، والذي رجَّحه الذهبي أنه توفي في ذي الحجة، عن عمر ناهز الثمانين، وذلك سنة ثمانين ومائتين[٥].

(١) ينظر: الذهبي، «سير أعلام النبلاء». (١٣: ٣٢٣).
(٢) عبد الحي بن أحمد ابن العماد العَكري، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» (ط١، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ) تحقيق: محمود الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، (٣: ٣٣٠).
(٣) الذهبي، «سير أعلام النبلاء». (١٣: ٣٢٠).
(٤) ينظر: أبو الحسن علي بن أبي الكرم ابن الأثير، «الكامل في التاريخ» (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٧هـ). تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (٦: ٤٨٨)؛ ابن عساكر، «تاريخ دمشق» (٣٨: ٣٦٦)؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، «البداية والنهاية» (ط١، دار هجر، ١٤١٨هـ). تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (١٤: ٦٦١).
(٥) ينظر: ابن عساكر، «تاريخ دمشق» (٣٨: ٣٦٦)؛ الذهبي؛ «سير أعلام النبلاء» (١٣: ٣٢٥)؛ ابن حبان، «الثقات» (٨: ٤٥٥)؛ الصفدي، «الوافي بالوفيات» (١٩: ٣٢٠)؛ ابن العماد، «شذرات الذهب» (٣: ٣٣٠).

المبحث الثاني

التعريف بكتاب «نقض الدارمي على المريسي»

عاش الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في زمن ظهرت فيه بدع الجهمية والمعتزلة، وأشهرها بدعة القول بخلق القرآن، التي جرَّت على علماء السنة ما جرَّت من محنٍ وويلات، وقد ألَّف أهل البدع عددًا من المؤلفات؛ لذا قام رَحِمَهُ ٱللَّهُ بما أوجب الله عليه من الدفاع عن كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ووقف في وجه البدع وأهلها، وعُرف والشدة في ذلك، حتى أنه طرد أحدهم من بلده، وألَّف المؤلفات النافعة في الردِّ عليهم، ومنها كتابه الذي نحن بصدد التعريف به: «نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد».

يتناول التعريف بالكتاب عدة محاور، أسوقها فيما يلي:

المحور الأول: القيمة العلمية للكتاب:

لمَّا ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن مرجع تأويلات المتكلمين جُلّها تعود إلى بشر المريسي فكل من جاء بعده فهو عالة عليه في التأويل، ذكر بعدها أن هذه التأويلات قد ردَّ عليها الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رده على المريسي فقال:

(عين تأويلاتهم هي عين تأويلات بشر المريسي ويدل على ذلك كتاب الرد الذي صنفه عثمان بن سعيد الدارمي أحد الأئمة المشاهير في زمان البخاري صنف كتابًا سمّاه: رد عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى على الله في التوحيد حكى فيه هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسي بكلام يقتضي أن المريسي أقعد بها وأعلم بالمنقول والمعقول من هؤلاء المتأخرين الذين اتصلت إليهم من جهته وجهة غيره ثم رد ذلك عثمان بن سعيد بكلام إذا طالعه العاقل الذكي: علم حقيقة ما كان عليه السلف وتبين له ظهور الحجة لطريقهم وضعف حجة من خالفهم. ثم إذا رأى الأئمة - أئمة الهدى - قد أجمعوا على ذم المريسية وأكثرهم كفروهم أو ضللوهم وعلم أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرين هو مذهب المريسي: تبين الهدى لمن يريد الله هدايته ولا حول ولا قوة إلا بالله)[١].

وهذا القول من شيخ الإسلام يقتضي إظهار أهمية الكتاب من عدة نواحي:

أولًا: أن هذا الكتاب تناول نقض مصدر من أعظم مصادر المؤولة وحجرًا أساسًا لتأويلاتهم ألا وهي تأويلات بشر المريسي، فأصبح مصدرًا أصيلًا في ردِّ هذه البدعة.

ثانيًا: بيَّن هذا الكتاب موافقة منهج السلف للمنقول والمعقول، وفضل علمهم على من خالفهم لما تميّز به من سلامة الفهم، ودقة الاستنباط وكثرة التقعيدات، مع صحة الاستدلال العقلي.

(١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، «مجموع الفتاوى» (ط، المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ) جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، (٥: ٢٣-٢٤).

ثالثًا: أيد هذا الكتابُ منهج أهل السنة وصحَّح طريقتهم، وأضعف حجج المخالفين المبتدعة وأبطل منهجهم، وبين تناقضهم، وجهلهم بالنقل والعقل واللغة.

وقد بيَّن ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ مكانة هذا الكتاب وأهميته من خلال ثناء شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عليه فقال: (كتاباه من أجلّ الكتب المصنفة في السنة وأنفعها، وينبغي لكل طالب سنة مراده الوقوف على ما كان عليه الصحابة والتابعون والأئمة أن يقرأ كتابيه، وكان شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يوصي بهذين الكتابين أشدّ الوصية ويعظمّهما جدًّا، وفيهما من تقرير التوحيد والأسماء والصفات بالعقل والنقل ما ليس في غيرهما)[(١)].

فأظهر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أهمية الكتاب من خلال: موافقته لمنهج الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وأتباعهم، كما في توصية شيخ الإسلام به إظهارٌ لأصالة مصدره في تقرير منهج السلف في باب الأسماء والصفات بالمنهجين النقلي والعقلي تقريرًا ليس له نظير.

وقد أثنى ابن عبد الهادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على كتاب النقض أثناء ترجمته للدارمي فقال: (وصنَّف كتابًا جليلًا في الرد على بشر المريسي وأتباعه من الجهمية، بعد المناظرة بينه وبين بعض الجهمية من أصحاب البشر، والثلجي، ولم يصرّح باسمه في موضع من الكتاب، وقد هتك رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الكتاب ستر الجهمية، وبيَّن فضائحهم، ولا أعلم للمتقدمين في هذا الشأن كتابًا أجود منه، ومن كتابه الآخر في الرد على عموم الجهمية، وكتاب التوحيد لإمام الأئمة محمد بن إسحاق ابن خزيمة وإن كان كتابًا جليلًا في هذا الباب، ومصنّفه من أكابر أئمة المسلمين إلا أن كتاب الدارمي أنفع في بعض شبه الجهمية، والدارمي أحذق في معرفة كلام الجهمية، والعلم بمرادهم والرد عليهم، وكلاهما إمام مبرِّز في

(١) ابن القيم، «اجتماع الجيوش الإسلامية»، ص (٣٤٧ – ٣٤٨).

هذا الشأن، وفي غيره، -رحمهما الله ورضي عنهما- وعن سائر أئمة الدين)[١].

فكان ذا شأن في هذا الباب؛ لما تميز به من الجودة، ولما لمؤلفه من الإمامة والحذق في فَهم شبه الجهمية ومعرفة مقاصدهم، والقدرة على ردِّها.

المحور الثاني: سبب التأليف:

ذكر الدارمي في مقدمة كتابه أن سبب تأليفه: ما دونه أحد رجالات الجهمية من كتاب جمع فيه شبه المريسي، فجاء هذا المصنّف للرد على مقالاته؛ حيث يقول: (أما بعد فقد عارض مذاهبنا في الإنكار على الجهمية ممن بين ظهريكم معارض، وانتدب لنا منهم مناقض، ينقص ما روينا فيهم، عن رسول الله ﷺ وعلى أصحابه بتفاسير المضل المريسي -بشر بن غياث- الجهمي...)[٢] إلى أن قال: (يحكي في كتاب له عن المريسي أنواع الضلال وشنيع المقال، والحجج المحال،..)[٣].

المحور الثالث: موضوع الكتاب:

هذا الكتاب يتناول شبه الجهمية التي رواها أحد رجالاتهم عن المريسي وابن الثلجي، وذلك في باب الأسماء والصفات بالرد العلمي المبني على نصوص الكتاب والسنة، والاستدلال العقلي الصحيح في أشهر مسائل أسماء الله تعالى وهي مسألة الاسم والمسمى، والقول بخلق أسمائه تعالى، كما تناول

(١) محمد بن أحمد بن عبد الهادي، «رسالة لطيفة في أحاديث متفرقة ضعيفة»، (ط٢، الرياض: دار الهدى، ١٤٠٤هـ) تحقيق: محمد عيد العباسي، (ص: ٧٥- ٧٦).

(٢) عثمان بن سعيد الدارمي، «نقض عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد» (ط١، الرياض: أضواء السلف، ١٤١٩هـ)، تحقيق: منصور بن عبد العزيز السِّماري، (ص: ١).

(٣) المرجع السابق، (ص: ٢).

عددًا من مسائل الصفات وهي كالآتي: إثبات سماع كلام الله، ورؤيته، والنزول، والحد والعرش والكرسي، وإثبات اليدين والسمع والبصر والعينين، وإثبات الإتيان، والحركة، والأصابع، والقدمين، والصورة، ومسألة الأينية والمكان، والرد على الواقفة في القرآن، وإثبات الوجه، وإيراد النصوص في حُجُب الله، وإثبات الضحك والجنب، والنفس، وذكر ما جاء في صفة الحب والبغض والغضب والرضى والفرح والكره.

المحور الرابع: المنهج العام الذي سلكه المؤلف في الكتاب:

سلك الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ **منهجًا واضحًا، تبيّن منه ما يلي:**

أولًا: ابتداؤه بنقل شبهة المبتدع مجملًا ثم تناولها بالرد التفصيلي بعد إيراده لكلام المتهم شيئًا فشيئًا مستوعبًا لمحاور كلامه وتسلسله، مفصلًا مسهبًا في نقده(١).

ثانيًا: بيانه لمرجعيَّة البدعة، وأنها لا تخرج إلا ممن عُرف بالزندقة أو الكفر، ولم يُعرف بموافقته لسلف الأمة الذين بهم تُفهم نصوص الكتاب والسنة على مراد الله ورسوله ﷺ(٢).

ثالثًا: اهتمامه بجانب التقعيد، وعدم الاكتفاء بالنقض والرد فقط، فقد أصَّل رَحِمَهُ ٱللَّهُ عددًا من القواعد منها: الاشتراك في الأسماء والصفات لا يستلزم تماثل المسميات والموصوفات(٣)، وكذا القول: بأنه لا يصحُّ التعبير عنه تعالى إلا

(١) ينظر: المرجع السابق، (ص: ٣٠، ص: ٤٧، ص: ٦٣، ص: ١٦٦، ص: ٣٠٥، ص: ٤١٧، ص: ٤٨٢).

(٢) ينظر: الدارمي، «النقض»، (ص: ٢- ٣، ص: ١٥، ص: ٢٣٦، ص: ٣٠٧، ص: ٣٩٧-٣٩٨، ص: ٥٣٨).

(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص: ١٢٩).

بما يصحُّ أن يوصف به[١]، وتأصيله بأن: القول في بعض الصفات كالقول في بعض[٢]، وتقعيده بأن الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز[٣].

رابعًا: العدل والإنصاف وتحري الدقة في النقل لأقوال المخالف والنص عليها كما وردت في مصدرها الأصلي[٤]؛ ولهذا لم يقوّل المعارض ما لم يقله، ولم يلزمه بإلزام لا يحتمله قوله أو منهجه.

خامسًا: نزع أحيانًا إلى الشِّدة في الردّ، واستعمل أسلوب التعريض والنقد اللاذع تجاه المخالف وذلك بحسب ما تقتضيه المصلحة[٥].

سادسًا: إبرازه اللوازم الفاسدة التي تلزم على قولهم الفاسد، ليُظهِر شناعة المقالة، ومناقضتها للعقل والشرع[٦].

سابعًا: إيراده النصوص الشرعية من القرآن والسنة، والاسترسال في الاستدلال بها على المخالف، مع روايته للأحاديث بإسناده رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٧]؛ وهذا يبرز مكانة الأدلة النقلية الشرعية عند السلف وتعظيمهم لها، وتقديمها على ما سواها.

---

(١) ينظر: المرجع السابق، (ص: ٦٨).
(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص: ٥٤٧).
(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص: ٥٥٠).
(٤) ينظر: المرجع السابق، (ص: ٣٦، ص: ١٥٤، ص: ١٦٢، ص: ١٨٨، ص: ٢٠٥).
(٥) ينظر: المرجع السابق، (ص: ٢٩، ص: ٩٠- ٩٣، ص: ١٣٠، ص: ١٣٢، ص: ٢٠٧، ص: ٢٥١، ص: ٤٦٥).
(٦) ينظر: المرجع السابق، (ص: ١١، ص: ٤٦، ص: ٥٦، ص: ٩٧، ص: ١٢٣، ص: ١٦١، ص: ١٧٥، ص: ١٨٨، ص: ٢٣٨، ص: ٢٥٠، ص: ٣١٦، ص: ٤٠٠، ص: ٤٩٠، ص: ٥١٢، ص: ٥٣٨).
(٧) ينظر: الدارمي، «النقض»، (ص: ٦، ص: ٢٥، ص: ٣٠، ص: ٤٢- ٤٦، ص: ١٣٥، ص: ٢١٠، ص: ٢٥٤، ص: ٤٢١، ص: ٤٩٢، ص: ٥٥٨).

ثامنًا: اعتماده على الجانب اللغوي كثيرًا وبيان أثر عجمتهم في ذلك، مع تأكيده رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المعيار الصحيح لفهم النصوص الشرعية موافقتها للغة العربية[١].

تاسعًا: اهتمامه بالخطاب العقلي، فكثيرًا ما يرد عليهم بالأساليب العقلية الصحيحة السليمة المتنوعة[٢].

(١) ينظر: المرجع السابق، (ص: ١٥٣، ص: ١٥٦- ١٥٧، ص: ١٦٣، ص: ١٨٦، ص: ٢٠٤، ص: ٢١٠، ص: ٤١٤، ص: ٤٣- ٤٣٧).

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص: ١٥، ص: ٣٧، ص: ٣٩، ص: ٥١، ص: ١٢٧، ص: ١٥٤، ص: ١٦٧، ص: ٣١٦، ص: ٣٩٩، ص: ٤٨٥- ٤٨٨.

المبحث الثالث

منهج الإمام الدارمي في الرد على البدع.

من خلال استقراء كتاب «نقض الدارمي على المريسي» تبين أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد تميز بمنهج قوي، وأسلوب رصين، وشدة في الرد على الجهمية، **ويمكن إيراد منهجه التفصيلي في الرد على البدع تحت المطالب التالية:**

المطلب الأول: كتمان البدعة، فإن ظهرت فالرد عليها واجب.

قرَّر الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الرد على البدعة يعتمد على مدى ظهورها وتفشِّيها، فإن كانت مستورة فالأسلم إبقاؤها على حالها؛ إراحة للعامة من شرِّ الافتتان بها، فهي أقل من إشهارها بالرد، وإن كانت مُذاعة ظاهرة فالبدار بدفعها ونقضها؛ خوفًا على العامة من تشرُّبها والتَّأثر بها، ولهذا قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مقدمة كتابه: (ولولا ما بدأكم هذا المعارض بإذاعة ضلالات المريسي وبثها فيكم، ما اشتغلنا بذكر كلامه، مخافة أن يعلق بعض كلامه بقلوب بعض الجهال، فيلقيهم في شك من خالقهم وفي ضلال، أو أن يدعوهم إلى تأويله المحال؛ لأن جل كلامه تنقص ووقيعة في الرب، واستخفاف بجلاله وسب، وفي التنازع فيه يتخوف الكفر ويرهب... فمن أجل ذلك كرهنا الخوض فيه، وإذاعة نقائضه

حتى أذاعها المعارض فيكم وبثها بين أظهركم فخشينا أنه لا يسعنا إلا الإنكار على من بثها ودعا الناس إليها)[١].

ثم بيّن أنه لا يحل لمن علم الحق أن تُشهر أمامه شبه الجهمية في توحيد الله ثم يتجاهلها ولا ينقضها؛ فقال: (ولولا أنك ابتدأتنا بالخوض فيه وفي إذاعة كلام بشر المريسي، الملحد في توحيد الله تعالى، المعطل لصفات الله، المفتري على الله، لم نعرض لشيء من هذا وما أشبهه؛ لأنه لا يحل لمسلم عنده شيء من بيان أو برهان يكون ببلدة ينتشر فيها كلام المريسي في التوحيد ثم لا ينقضه)[٢]؛ فإنه قد يظن الضّعفاء الذين لا علم لهم بمذهب أهل السنة أن كلامه من كلام أهل السنة، وحجاجه من حجاجهم فيضلُّون؛ لجهلهم بما ينقضه، وعدم معرفتهم بضده[٣].

لا شك أن هذا المنهج هو منهج الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ فإن الفاروق رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قد همَّ بقتل صبيغ بن عسل عندما تعمق وتنطع في الأسئلة مع أنه لم يصل إلى البدع الكفرية التي وصلت إليها الجهمية، فسلَّم الله لهم عصرهم من هذه الكفريات، وعليه فلم يتكلَّفوا الرد على بدعٍ لم تفشو فيكونوا سببًا لإعلانها[٤].

وما كان خوض السلف في مسألة القرآن إلا بعدما أُعلنت بقوة السلطان، وحدِّ السنان، ودعيت إليها العامة بالقوة والسيطان؛ فأنكروها وكفرُّوا القائل بها، وحذّروا من القول بها؛ (فكان هذا من الجهمية خوضًا فيما نهوا عنه، ومن أصحابنا إنكارٌ للكفر البيّن ومنافحة عن الله كيلا يُسب وتُعطّل صفاته، وذبًا عن

(١) الدارمي، «نقض الدارمي»، (ص: ٣- ٤).
(٢) الدارمي، «نقض الدارمي»، (ص: ٢٩٢).
(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص: ٣٢٤- ٣٢٥).
(٤) ينظر: المرجع السابق، (ص: ٣٠٦- ٣٠٧).

ضعفاء النَّاس كيلا يضلِّوا بمحنتهم هذه، من غير أن يعرفوا ضدَّها من الحجج التي تنقض دعواهم وتبطل حججهم)[١].

ولهذا روى الدارمي عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال: (كُنّا نرى السكوت عن هذا قبل أن يخوض فيه هؤلاء، فلما أظهروه لم نجد بُدًا من مخالفتهم والرد عليهم)[٢]، وقد كره ابن المبارك حكاية أقوال أهل البدع قبل إعلانها، فلما أظهروها أُنكِرَت ورد عليهم[٣].

بل أمسك الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الكلام في الصفات التي لم يورد عليها المبتدع شبهًا، كصفة الحب والبغض والغضب ونحوها، فقال: (غير أنه قد أمسك عن الكلام فيها بعدما خلطها بتلك، فحين أمسك المعارض عن الكلام فيها أمسكنا عن جوابه، وروينا ما روى فيها عن رسول الله ﷺ مما لا يحتمل أغلوطاته، فإلى الله نشكو قومًا هذا رأيهم في خالقنا ومذهبهم في إلهنا)[٤].

فتبين مما سبق أن منهج السلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ عدم نشر البدع الخافية، بل كتمها وإماتتها فكم من بدعٍ اندرست، وكم من مؤلفاتٍ كُفينا شرها، لعدم إذاعتها، فإن مغبَّة نشرها تظهر في توسيع دائرة البدع، والإيهام بكثرة طرقها وأتباعها، وفتح نار شبهها على العامة، ولا يخفى ما في اطلاع العامي عليها من دخوله في الشكوك والريب؛ لعدم قدرته على تمييز الحق من الباطل، بل قد يُزين له الشيطان الباطل فيراه حقًا؛ فإن المرء لا يأمن على نفسه؛ ولهذا قال النبي ﷺ: **«من سمع بالدجال فلينأ منه؛ من سمع بالدجال، فلينأ منه من سمع بالدجال،**

(١) المرجع السابق، (ص: ٣١٠- ٣١١).
(٢) المرجع السابق، (ص: ٣١٢).
(٣) ينظر: الدارمي، «النقض»، (ص: ٣١٢).
(٤) المرجع السابق (ص: ٥٥٦).

فلينأ منه، فإن الرجل يأتيه وهو يحسب أنه مؤمن، فلا يزال به لما معه من الشبه حتى يتبعه»[(١)].

فإذا ظهرت البدعة فإن السلف يحرصون على قمعها وردها، وبيان بطلانها ومآلاتها، ومخالفتها للوحي، دون التوسع والإسهاب في حكايتها، بل ينقلونها بصورة مجملة، ثم يردون عليها ردًا تفصيليًا كافيًا شافيًا.

المطلب الثاني: الرد على البدعة؛ حماية للدين ونصرة له

لا شك أن السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ ينطلقون في دفاعهم عن الدين من قوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨] فإذا دعوا كانت دعوتهم نصيحة لله ولرسوله ولكتابه ولعامة المسلمين، فظهر إحسانهم إلى المبتدع قبل إحسانهم إلى العامة لما فيه من تبصيره بالحق وأطره عليه أطرًا، وتخفيفًا عليه من أوزار الأتباع التي سيتحمَّلها يوم القيامة، فمن أصول الرد على البدعة ملاحظة الرحمة بالمُبتلى وبمن حوله، فلا يدعون إشهارًا لأنفسهم ولا طمعًا في أغراض الدنيا، وإنما تصحيحًا للعقيدة وحفاظًا عليها من الشبهات؛ روى ابن بطة رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ عمن سمع الشافعي، يحلف ويقول: (ما ناظرت أحدًا قط إلا على النصيحة، وما ناظرت أحدًا ما فأحببت أن يخطئ)[(٢)]، وأكَّد الإمام الدارمي رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ على هذا المنهج

(١) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في «مسنده» (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (١٠٧: ٣٣)، (برقم: ١٩٨٧٥)، وقال المحقق: إسناده صحيح على شرط مسلم؛ وأخرجه أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، في «سنن أبي داود» (ط١، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (٦: ٣٧٣)، (برقم: ٤٣١٩٠)، وقال المحقق: إسناده صحيح.

(٢) أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بَطَّة، «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق=

بقوله: (لا يسعنا إلا الإنكار على من بثّها، ودعا الناس إليها، منافحة عن الله، وتثبيتا لصفاته العليا، ولأسمائه الحسنى، ودعاءً إلى الطريقة المثلى، ومحاماة عن ضعفاء الناس وأهل الغفلة من النساء والصبيان أن يضلوا بها، ويفتتنوا، إذ بثها فيهم رجل كان يشير إليه بعضهم بشيء من فقه وبصر، ولا يفطنون لعثراته إذ هو عثر، فيكونوا من أخواتها منه على حذر)[١].

إن خوض السلف في المسائل المحدثة التي تكلم فيها أهل البدع ما كان إلا بعد خوض أهل البدع فيها؛ إحقاقًا منهم للحق، وإبطالًا للباطل، ونصحًا لله تعالى؛ يقول الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فكان هذا من الجهمية خوضًا فيما نهوا عنه، ومن أصحابنا إنكارًا للكفر البين، ومنافحة عن الله عَزَّوَجَلَّ كيلا يُسب وتُعطّل صفاته، وذبًا عن ضعفاء الناس كيلا يضلوا بمحنتهم هذه، من غير أن يعرفوا ضدها من الحجج التي تنقض دعواهم وتبطل حججهم)[٢].

ختم المؤلف كتابه بما ابتدأه من بيان سبب التأليف ألا وهو النصيحة لله تعالى، والحماية لعقيدة أهل السنة من عبث هؤلاء، مبينًا شدة خطر الجهمية على توحيد الله؛ فقال: (واعلموا أني لم أر كتابًا قط أجمع لحجج الجهمية من هذا الكتاب الذي نُسب إلى هذا المعارض، ولا أنقض لعرى الإسلام منه، ولو وسعني لافتديت من الجواب فيه بمحال، ولكن خفت ألا يسع أحدًا عنده شيء من البيان يكون ببلد ينشر فيه هذا الكلام، ثم لا ينقضه على ناشره ذبًا عن الله تعالى ومحاماة عن أهل الغفلة من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان، وأن

= المذمومة»، (ط٢، الرياض: دار الراية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٥هـ) تحقيق: رضا معطي، وآخرون، (٢: ٥٤٧).

(١) الدارمي، «نقض الدارمي»، (ص: ٤- ٥).

(٢) المرجع السابق، (ص: ٣١٠- ٣١١).

يضلّوا به، ويفتتنوا أو يشكّوا في الله وفي صفاته، ولم نألكم فيه والإسلام نصحًا إن قبلتم، ومن لم يقبله فلينصح نفسه وأهله وولده وإخوانه من أهل الإسلام، ليعرضه على من بقي من علماء الحجاز والعراق، ومن غبر من علماء خراسان حتى يستقر عنده نصحنا، وخيانة هذا المعارض للإسلام وأهله)[١].

وهذا يبين عمق فهم السلف لعقيدة أهل السنة والجماعة وأن من أصول الرد: النصيحة لله، والتي تبدأ في الدعوة إلى توحيد الله الخالص، وحماية المعتقد، والإيمان بأسمائه وصفاته، ثم نقض الشبه والشركيات والبدع المثارة حولها، والشواهد على هذا كثيرة، منها قول الإمام البربهاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ولا يحلّ أن تكتم النصيحة للمسلمين -برّهم وفاجرهم- في أمر الدين، فمن كتم فقد غشَّ المسلمين، ومن غشَّ المسلمين فقد غشَّ الدين، ومن غش الدين فقد خانَ الله ورسوله والمؤمنين)[٢]، ويقول الإمام الملطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (واعلموا -رحمكم الله-: أن أفضل ما تمسَّك به العباد: ما جاء به رسول الله ﷺ وهو: هذا الدِّين. وبالنصيحة لله جاءت المرسلون، قال نـــوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿وَأَنصَحُ لَكُمْ﴾ [الأعراف: ٦٢]، وقال هود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ [الأعراف: ٦٨]، وقال صالح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف: ٧٩])[٣]، وحسبنا في هذا اندراس كتاب المريسي، مع بقاء كتاب الدارمي فلعلّها من دلائل إخلاصه رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذ ما كان لله يبقى، وما كان لغيره يفنى!

(١) المرجع السابق، (ص: ٥٧٥).

(٢) الحسن بن علي بن خلف البربهاري، «شرح السنة» (ط٢، الرياض: دار السلف، المملكة العربية السعودية، ١٤١٨هـ)، تحقيق: خالد بن قاسم الردادي، (ص: ٩١).

(٣) محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي، «التنبيه والرد على أصحاب الأهواء والبدع» (ط١، المدينة: دار النصيحة، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٩هـ)، تحقيق: أحمد بن علي بن المثنى، آل القفيلي، (ص: ٢٦٣).

المطلب الثالث: تقديم الأدلة النقلية الشرعية في الرد على البدع وأهلها.

يقول تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعام: ٥٥]، ويقول تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]، فإن ضابط التفرقة بين الحق والباطل: هو التصديق بالوحي واتباعه، وما سواه من كلام الناس معروض عليه فإن وافقه فهو حق وإن خالفه فهو باطل، فالعلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول(١)، ومن يتأمل منهج الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، يجد عنايته الشديدة بالنصوص الشرعية، مستدلًا بالقرآن والسنة على حد سواء، معظمًا لهما، مسهبًا في سردهما في أثناء ردِّه، مقدمًا لهما على ما سواهما من الأدلة، مستنبطًا منهما أحسن الاستنباطات الدالة على عمق فهم السلف، والمبطلة لما ذهبت إليه الجهمية من الآراء المبتدعة، **ومن ذلك**:

نقضه دعوى المخالف: أن الله لا يُدرك بشيء من الحواس، بذكره النصوص الكثيرة الدالة على ثبوت الرؤية والنظر إليه تعالى بالعين(٢)، وأنه يُسمع كلامه، وأن الملائكة تصعق لشدّة صوته(٣).

ثم قال بعد سرده للأدلة: (فمن يلتفت إلى بشر وتفسير بشر، ويترك الناطق من كتاب الله والمأثور من قول رسول الله ﷺ إلا كل مخبول مخذول)(٤)، وبهذا تظهر أصالة الدليل النقلي وتقديمه عند الإمام الدارمي وهذا ما يميز منهج السلف عن غيرهم.

(١) ينظر: ابن تيمية، «مجموع الفتاوى» (١٣: ١٣٥- ١٣٦).
(٢) ينظر: الدارمي، «النقض» (ص: ٣٠).
(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص: ٣١- ٣٦).
(٤) المرجع السابق، (ص: ٣٦).

نقضه تأويل المريسي لليدين بالرزق بقوله: (فأما الناطق من كتابه فقوله ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وقوله: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وقوله: ﴿وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٩]، وقوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١] وقوله: ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١]، فهل يجوز لك أن تتأول، في جميع ما ذكرنا من كتابه أنه رزقاه، فتقول برزقه الخير وبرزقة الفضل، وبرزقة الملك، ولا تقدموا بين رزق الله ورسوله؟ وأما المأثور من قول رسول الله ﷺ: «**إن المقسطين على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين**»[(١)]...)[(٢)].

قال مثبتًا لله تعالى السمع والبصر من خلال النصوص: (وأما ما ادّعيت أنه لم يجئ خبر عن النبي ﷺ إن الله يسمع بسمع ويبصر ببصر. فسنروي لك فيه ما قد غضبت منه إن شاء الله، حدثنا عثمان بن أبي شيبة، حدثنا جرير، عن الأعمش، عن تميم بن سلمة، عن عروة قال: قالت: عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات كلها، إن خولة جاءت تشتكي زوجها إلى رسول الله ﷺ، فيخفى علي أحيانا بعض ما تقول. فأنزل الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾[المجادلة: ١][(٣)]...)[(٤)]، ثم قال بعد سرده

(١) أخرجه الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، في «صحيحه»، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، لبنان، ١٣٧٤هـ)، (٣: ١٤٥٨) برقم (١٨٢٧).

(٢) الدارمي، «النقض»، (ص: ٧١- ٩٠).

(٣) أخرجه محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري معلقًا في «صحيحه»، (ط٥، دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٤هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (٦: ٢٦٨٩).

(٤) الدارمي، «النقض»، (ص: ١٣٥- ١٥٢).

للأحاديث: (فهاك خذها أيها المريسي قد جئناك بها، عن رسول الله ﷺ مأثورة صحيحة بعدما ادعيت بجهلك أنه لم يأت فيه أثر عن رسول الله ﷺ ولا عن غيره. وما تصنع فيه بأثر بعد قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨])[١].

وما أحسن قوله للمخالف لما أنكر الأينيَّة مبينًا أنه لا يعبأ بقولٍ خالف الوحي أبدًا: (فما نصنع بقولك أيها المعارض وقول إمامك المريسي مع قول محمد رسول الله ﷺ، وإبراهيم خليل الله ﷺ، إلا أن ينبذ في الحش.

والقرآن يصدق ما قالا ويحققه، من أوله إلى آخره، إذ يقول: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، و﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿ذِي ٱلْمَعَارِجِ ۝٣ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٣- ٤]، و﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] و﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] وما أشبهها من القرآن)[٢].

فمن تأمل منهجه في الرد يجد التعظيم والتقديم للنصوص الشرعية، والإسهاب في سردها مع الاستدلال بخبر الآحاد طالما صحَّ عن النبي ﷺ وشواهد ذلك كثيرة يصعب حصرها هنا[٣].

المطلب الرابع: استعمال الأدلة العقلية في الرد على أهل البدع[٤]:

نوَّع السلف في استعمال الأدلة العقلية الموافقة للوحي في ردودهم على المبتدِعة؛ كما قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (من المعلوم أن أهل الحديث يشاركون

(١) المرجع السابق، (ص: ١٣٥- ١٥٢).
(٢) الدارمي، «النقض»، (ص: ٢٨٠).
(٣) ينظر: المرجع السابق (ص: ١٥٧- ١٦٠)، (ص: ١٧٨- ١٨٥)، (ص: ٢٠١-٢٠٤)، (ص: ٢١٠- ٢٢٤)، (ص: ٢٥٣- ٢٧٣)، (ص: ٢٧٧).
(٤) الأمثلة كثيرة وسأكتفي بنموذج أو نموذجين، وأحيل إلى الباقي في الحاشية.

كل طائفة فيما يتحلّون به من صفات الكمال ويمتازون عنهم بما ليس عندهم. فإن المنازع لهم لا بد أن يذكر فيما يخالفهم فيه طريقًا أخرى؛ مثل المعقول والقياس والرأي والكلام والنظر والاستدلال والمحاجة والمجادلة... ونحو ذلك. وكل هذه الطرق لأهل الحديث صفوتها وخلاصتها: فهم أكمل الناس عقلًا؛ وأعدلهم قياسًا وأصوبهم رأيًا وأسدهم كلامًا وأصحهم نظرًا وأهداهم استدلالًا وأقومهم جدلًا...)[١]، وصدق فمن طالع كتاب النقض يجد أن الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد جمع مع استدلاله بالنصِّ الشرعي منهجًا عقليًا متزنًا واضحًا لا يناقض الوحي بل يستند عليه، فكان كثيرًا ما يناقش شبه المرِّيسي ثم ينقضها من خلال النصوص الشرعية، والأدلة العقلية، موضِّحًا فساد مذهبه، **ويمكن عرض الأدلة العقلية فيما يلي:**

أ- إبطال لوازم أقوال مخالفه، وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم:

اللازم هو: (ما يمتنع انفكاكه عن الشيء)[٢]، فيكون المراد: إظهار بطلان مآلات الأقوال التي تلزم تقرير الخصم ولا تنفك عنه، وهذا من أقوى أنواع الحجاج والجدل لما فيه من إيقاف المخالف على الحق من خلال المقدمات التي يُسلِّم بها؛ يقول ابن حزم: (ولا قول أظهر باطلًا من قولٍ أكذب نفسه)[٣].

لقد استعمل الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا المنهج كثيرًا[٤] في نقضه فيُظهِر

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى» (٤: ٩).
(٢) علي بن محمد الجرجاني، «التعريفات» (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٠٣هـ) تحقيق: جماعة من العلماء، (ص: ١٩٠).
(٣) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، «المحلى بالآثار» (ط، بيروت: دار الفكر، لبنان) تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، (١: ٨٠).
(٤) الدارمي، «النقض»، (ص: ١١، ٥٧، ٩٧، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٩، ١٣١- ١٣٢، ١٦١، ١٧٥، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٥٠، ٣١٦، ٤٠٠، ٤٣٧، ٤٥٨، ٤٩٠، ٥١٢، ٥٢٨، ٥٣١).

بطلان أقوالهم من خلال اللوازم الفاسدة التي تلزمهم؛ كنقضه على المبتدع قوله بأن أسماء الله مخلوقة وبيّن لازمه من: نسبة العجز لله، والقول بجهالته تعالى عما يقولون، وتمثيل أسمائه بأسماء خلقه في الحدوث والخلق، فقال: (ومن ادّعى هذا التأويل فقد نسب الله تعالى إلى العجز والوهن والضرورة والحاجة إلى الخلق؛ لأن المستعيرَ محتاجٌ مضطر، والمعير أبدًا أعلى منه وأغنى. ففي هذه الدعوى استجهال الخالق. إذ كان بزعمه هملًا لا يدري ما اسمه وما هو وما صفته والله المتعالي عن هذا الوصف المنزه عنه، لأن أسماء الله هي تحقيق صفاته)[١]، كما يلزم من قولهم بالتماثل بين أسماء الله وخلقه: أن لا تكون أسماؤه أزلية بل يكون لها حدٌّ وغاية كأسماء خلقه تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا[٢].

كما بين لوازم نفيهم صفة اليدين والسمع والبصر والكلام عن الله تعالى من: وصفه عَزَّوَجَلَّ بالأقطع، والأصمم والأعمى؛ يقول الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وأنت قد شبَّهت إلهك في يديه وسمعه وبصره بأعمى وأقطع، وتوهمت في معبودك ما توهمت في الأعمى والأقطع فمعبودك مخدَّج منقوص، أعمى لا بصر له، وأبكم لا كلام له، وأصم لا سمع له، وأجذم لا يدان له، ومقعد لا حراك به، وليس هذا بصفة إله المصلين؟ أفأنت أوحش مذهبا في تشبيهك إلهك بهؤلاء العميان والمقطوعين، أم هؤلاء الذين سميتهم مشبهة أن وصفوه بما وصف به نفسه بلا تشبيه؟)[٣]، وهذا لازمٌ لكلّ من عطَّل الرب عن كماله ونفى

(١) الدارمي «النقض»، (ص: ١١).
(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص: ١٤).
(٣) المرجع السابق، (ص: ١٢٩).

عنه اليد والسمع والبصر والكلام ونحوها من صفات الكمال التي أثبتها الرب لنفسه عَزَّوَجَلَّ.

إنكار المريسي الحديث المتفق عليه في باب الصورة والرؤية: «فيأتيهم الله، تَبَارَكَ وَتَعَالَى، في صورة غير صورته التي يعرفون. فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك. هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا. فإذا جاء ربنا عرفناه. فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون. فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا. فيتبعونه»[١]، وزعمه أن من أقرَّ به فهو مشرك[٢]. فبين الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ صحة إسناده بقوله: (كأنك تسمع رسول الله ﷺ يقوله من جودة إسناده، فاحذر أن لا يكون قذفك بالشرك يقع إلى رسول الله ﷺ)[٣]، ولا شك أن هذا الإلزام صحيح؛ لأن القدح فيه لازم للقدح في قائله.

ب- الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات:

المتأمل لشريعة الله الكاملة يجدها قد بلغت الغاية في الحكمة ورعاية المصالح؛ فلا تفرق بين المتماثلات ولا تجمع بين المختلفات، ومن المحال وجود ذلك فيما جاء به الرسول ﷺ بخلاف ما قد تجده في آراء الناس واجتهاداتهم من التفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وإباحة الشيء وتحريم نظره وأمثال ذلك[٤]؛ ولهذا وصف شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ مخالفي

(١) متفق عليه، أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، (٥: ٢٤٠٣)، (برقم: ٦٢٠٤)؛ ومسلم في «صحيحه»، (١: ١٦٤)، (برقم: ١٨٢).
(٢) ينظر: الدارمي «النقض»، (ص: ١٨٨).
(٣) المرجع السابق، (ص: ١٨٨).
(٤) ينظر: محمد بن قيم الجوزية، «بدائع الفوائد» (ط، بيروت: دار الكتاب العربي، لبنان)، (٣: ١٤١).

الرسل أنهم: (جميعهم يفرِّون من شيء فيقعون في نظيره وفي شرٍّ منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر لسوّوا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذين يرون أن ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلى صراط العزيز الحميد، ولكنهم من أهل المجهولات المشبَّهة بالمعقولات، يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات)[١]، فبيّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنهم يدّعون الاعتماد على العقل ادعاء لا حقيقة؛ لأن واقعهم يكذّب ذلك إذ فرّقوا بين المتماثلات وسووا بين المختلفات[٢].

وهذا ديدن المخالفين كلهم؛ لهذا ذم الله أهل الكتاب بقوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].

ومما وقع فيه المبتدع وانتقده الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ جمعه بين المختلفات فقال: (فاحتج محتج عن المريسي في إبطال مس الله آدم بيده بقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩] فقال: جعله مثل عيسى، وعيسى لم يخلقه بيده، فقلنا لهذا المحتج غلطت في التأويل وضللت عن سواء السبيل فإنه ليس عيسى مثل آدم في كل شيء من أمره وهذا أنه كان بأمر الله وكلمته من غير أب، كما أن آدم لم يكن له أب، ثم هو في

(١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، «التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع»، (ط٦، مكتبة العبيكان: الرياض، ١٤٢١هـ) تحقيق: د. محمد السعودي، ص ١٩).

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية «الرد على المنطقيين» (ط، بيروت: دار المعرفة، لبنان)، (ص: ٧٥).

سائر أمره مخالفًا لآدم **أوله**: خلق الله إياه بيديه، **والثاني**: أن الله خلق آدم بتمامه من طين، لم يكن صغيرًا فكبر، ولم يشتمل عليه بطن ولا رحم، ولم يرضع بلبن صغيرًا في المهد، فكما هو في هذه الأشياء مخالف لآدم فهو له مخالف في خلق يدي الله تعالى وكما أنه ليس كمثله شيء فليس كيده يد)[(١)]، فقد أراد المبتدع نفي يد الله تعالى بالتسوية بين خلق عيسى وآدم R، فجمع بين المتفرقين؛ إضلالًا وجحدًا لما تميز به آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، من خلق الله له بيده.

كما حاول الجمع بين: من ذمَّه الله لطلب رؤيته تعالى في الدنيا، ومن يطلب الرؤية في الآخرة ويؤمن بثبوتها؛ فردّ عليه الإمام الدارمي: (وأما أغلوطتك التي غالطت بها جُهّال أصحابك في رؤية الله تعالى يوم القيامة، فقلت: ألا ترى أن قوم موسى حين قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣]، أخذتهم الصاعقة، وقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] فأخذتهم الصاعقة، وقالوا: ﴿أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١] فادعيت أن الله أنكر عليهم ذلك وعابهم بسؤالهم الرؤية) فبين له رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنهم طلبوا رؤيته في الدنيا وقد سبق القول منه تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ولو كان طلبهم في الآخرة لما أصابتهم العقوبة كأصحاب النبي ﷺ لما قالوا له: «هل نرى ربنا يوم القيامة؟» فلم يعب سؤالهم بل بشرَّهم بقوله: «**نعم لا تضارون في رؤيته**»[(٢)]،

(١) الدارمي، «النقض»، (ص ١٢٧).

(٢) أخرجه أبو داود في «سننه»، (٧: ١١٢)، (برقم: ٤٧٣٠)، وصحح إسناده المحقق؛ ومحمد بن عيسى الترمذي في «الجامع الكبير» (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، لبنان، ١٩٩٦م) تحقيق: بشار عواد معروف، (٤: ٣١٦)، (برقم: ٢٥٥٧)، كلاهما من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ؛ وأخرجه ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، في «سننه» (ط١، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (١: ١٢٤) (برقم: ١٧٩)، من حديث أبي سعيد، وإسناده صحيح.

فالله لم يعب على قوم موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ سؤال الرؤية في الآخرة، فما هو إلا افتراء منك وكذب على الله ورسوله(١).

واستنكر عليه مخالفة العقل في جمعه بين المتفرقات فادّعى أن قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، كقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦]، فرد عليه الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: (قاتلك الله ما أجرأك على الله وعلى كتابه بلا علم ولا بصر: أنبأك الله أنه إتيان، وتقول ليس إتيانًا إنما هو مثل قوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ لقد ميّزت بين ما جمع الله، وجمعت بين ما ميز الله، ولا يجمع بين هذين التأويل إلا كل جاهل بالكتاب والسنة؛ لأن كل واحد منهما مقرون به في سياق القراءة لا يجهله إلا مثلك)(٢).

والفرق بين الآيتين واضح لكل عربي إذ الأولى نصت على أن الإتيان إتيان الرب يوم القيامة كما هو ظاهر، والثانية قرن بها السقف والرعب فكان المراد به إتيان ما أمر به من العقوبات(٣).

ج- الرد عليه من خلال السبر والتقسيم.

المراد بدليل السبر والتقسيم: حصر الأقسام المتعلقة بالأصل ثم إبطال الجميع ليتعين الباقي ويُعلَّق الحكم عليه(٤)، وهذا ما استعمله الدارمي في إبطال

(١) ينظر: الدارمي، «النقض»، (ص: ١٧٢).
(٢) الدارمي، «النقض»، (ص: ١٥٤).
(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص: ١٥٥).
(٤) ينظر: أبو الوليد الباجي، «المنهاج في ترتيب الحجاج» (ط٣، باريس: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١م) تحقيق: عبد المجيد تركي، (ص: ٢١٠)؛ وعبد الرؤوف بن تاج العارفين ابن علي بن زين العابدين، «التوقيف على مهمات التعاريف» (ط١، القاهرة: عالم الكتب، مصر، ١٤١٠هـ)، (ص: ١٩٠)؛ والجرجاني، «لتعريفات»، (ص: ١١٦).

القول بخلق أسماء الله تعالى، **مبينًا أن القول بخلقها يوجب ثلاث احتمالات كلها تُبطل هذا المذهب:**

الأول: إن كانت أسماؤه مخلوقة فمن الذي خلقها؟ هل هناك خالق غير الله.

الثاني: ولو كانت مخلوقه فإما أن تكون أجسامًا غيره، وهذا لا يقول به العقلاء.

الثالث: إن كانت مخلوقة على ألسنة العباد، فهذا يعني سمّوه بها وأعاروه إياها، وهذا تجهيل للباري وادّعاء بأنه كان ولا اسم له حتى أحدث الخلق له أسماء من منطوقهم.

فتعيّن أن أسماءه تعالى غير مخلوقة، وأنها من صفاته وليس شيء منها مخالف لصفاته تعالى.(١)

د- إظهار التناقض والتعارض في كلامه:

من أظهر الدلائل على فساد البدعة: إظهار تناقضها، وهو واقع لا محالة؛ لمخالفتها وحي الله عَزَّوَجَلَّ، وقد بيَّن تعالى سلامة شرعه من التناقض، وعدَّ ذلك دليلًا على صدقه عَزَّوَجَلَّ فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وهذا ما سلكه الإمام الدارمي فنجده يتتبع أقوال المخالف ثم يوقفه على تناقضاته، في مواطن متعددة من كتابه، **منها:**

أنكر المخالف رؤية الله تعالى وفسّر قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، برؤية آياته وأفعاله، ثم انتهى به الأمر إلى تفويض معنى الآية لله تعالى؛ فقال له الدارمي: (فيقال لهذا التائه، الذي لا يدري ما يخرج من رأسه وينقض

(١) ينظر: الدارمي، «النقض»، (ص: ١٦).

آخر كلامه أوله: أليس قد ادعيت في أول كلامك أنه على ما ذهب إليه من قال: لا تدركه الأبصار في الدنيا والآخرة، أنه يرى آياته وأفعاله، فيجوز أن يقول: رآه. ثم قلت في آخر كلامك: فقد وكلنا تفسيرها إلى الله، أفلا وكلت التفسير إلى الله قبل أن تفسره؟ وزعمت أيضا في أول كلامك أنه لابد من معرفة ذلك، ثم رجعت عن قولك فقلت: لا، بل نكله إلى الله، فلو كان لك ناصح يحجر عليك الكلام!)[١].

أنكر المبتدِع وضع الجبّار قدمه تعالى في النار حتى تنزوي، وفسَّر الحديث بأنه يضع أهل الشقاء، لكنه زعم سابقًا -معطلًا علو الله على خلقه- أن الله في كل مكان، فقال الإمام الدارمي مظهرًا تناقضه: (وكيف يستحيل أيها المريسي ما وصف رسول الله ﷺ من وضع القدم في جهنم؟ وأنت تزعم أن الله بكماله في جهنم قبل أن يملأها، وبعدما ملأها؛ لأنك تزعم أنه لا يخلو منه مكان، فجهنم من أعظم الأمكنة، فأنت أول من كذب بالآية إذ تدّعي أن جهنم ممتلئة من الجبار، تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَزَّوَجَلَّ، عن وصفك)[٢].

وقد جمع الإمام الدرامي في أواخر كتابه صورًا عدّة من تناقضاته فقال: (أو لم تقل في صدر كتابك هذا: إن الله لا يقاس بالناس، ولا يحلُّ للرجل أن يتوهم في صفاته ما يعقله من نفسه؟ وأنت تقيسه في ضحكه بالزرع، وتتوهم فيه ما تتوهم بالزرع.

وادَّعيت أيضًا في صدر كتابك هذا؛ أنه لا يجوز في صفات الله اجتهاد الرأي، وأنت تجتهد فيها أقبح الرأي، حتى من قباحة اجتهادك تتخطى به الحق إلى

(١) المرجع السابق، (ص: ٣٧).
(٢) الدارمي، «النقض»، (ص: ١٩٩).

الباطل، والصواب إلى الخطأ، أو لم تذكر في كتابك: أنه لا يحتمل في التوحيد إلا الصواب فقط، فكيف تخوض فيه بما لا تدري؟ أمصيب أنت أم مخطئ؟ لأن أكثر ما نراك تفسر التوحيد بالظن، والظن يخطئ ويصيب، وهو قولك: يحتمل في تفسيره كذا، ويحتمل كذا تفسيرًا آخر ويحتمل في صفاته كذا، ويحتمل خلاف ذلك كذا، ويحتمل في كلامه كذا وكذا. والاحتمال ظن عند الناس غير يقين، ورأي غير مبين، حتى تدعي لله في صفة من صفاته ألوانًا كثيرة، ووجوها كثيرة، أنه يحتملها، لا تقف على الصواب من ذلك فتختاره، فكيف تندب الناس إلى صواب التوحيد، وأنت دائب تحمل صفاته وتقيسها بما ليس عندك بيقين؟ ولكنا نظنك تقول الشيء فتنساه، حتى يدخل عليك فيه ما يأخذ بحلقك أو يكظمك)[١].

وقد تتبع الإمام تناقضه إلى أن ختم كلامه بذكر تناقضه في القرآن[٢]، بقوله: (فيقال لهذا المعارض: من زعم أن القرآن فعل الله الزائل منه فقد رجع عن قوله: كلام الله؛ لأن القول غير الفعل عند جميع الناس، والمفعولات كلها مخلوقة لا شك فيها، فقد صرَّح بالمخلوق مرة بعد مرة، بعد ما عاب من قاله، فرجع عيبه عليه من حيث لا يشعر)[٣].

ورحم الله من قال: (فلا تشتغل رحمك الله بكلامهم ولا تغتر بكثرة مقالاتهم فإنها سريعة التهافت، كثيرة التناقض)[٤]

(١) الدارمي، «النقض»، (ص: ٥٠٠).
(٢) المرجع السابق، (ص: ٣٢٤- ٣٢٦).
(٣) المرجع السابق، (ص: ٣٢٦).
(٤) جلال الدين السيوطي «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام» (ط، مجمع البحوث الإسلامية) تحقيق: د. علي سامي النشار، سعاد علي، (ص: ١٤٥)

وهذا ما قرره الإمام الدارمي في وصفه للمريسي فقال: (قلَّما رأينا مفسرًا ومتكلمًا مناقضًا لكلامه منك)[١].

هـ- المطالبة بالأدلة الصحيحة المعتبرة:

يطالب أهل السنة والجماعة من خالفهم بإثبات دعواهم بالدليل الشرعي الصحيح المعتبر، وهي طريقة القرآن فقد قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، ويقول عَزَّوَجَلَّ: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤] فبين الآية شيخ الإسلام بقوله: (فالكتاب هو الكتاب، والإثارة كما قال من قال من السلف: هي الرواية والإسناد)[٢]، فنجد أنه (طالبهم أولًا بالطريق العقلي، وثانيًا بالطريق السمعي)[٣].

والدليل الشرعي هو ما جاء في القرآن وصحَّ من السنة؛ فلا يثبت قدم الإيمان إلا بالتسليم لوحيه تعالى، فهذا العلم وما سواهما من الآراء والأهواء لا تعدُّ علمًا، وقد قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

العلم قال الله قال رسوله ... قال الصحابة هم أولو العرفان
ما العلم نصبك للخلاف سفاهة ... بين الرسول وبين رأي فلان[٤]

لذا طالب الإمام الدارميُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ المريسي بالدليل على تفسيره اليدين

(١) الدارمي، «النقض»، (ص: ١٧٧).
(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، (ط٢، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود: المملكة العربية السعودية، ١٤١١هـ) تحقيق: محمد رشاد سالم، (١: ٥٧).
(٣) المرجع السابق، (٧: ٣٩٥).
(٤) محمد بن قيم الجوزية، «الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية» (ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٧هـ)، (ص: ٢٢٦).

بالرزق، فقال: (فقد خرجت بهذا التأويل من حدِّ العربية كلها، أومن حدّ ما يفقهه الفقهاء ومن جميع لغات العرب والعجم فممن تلقفته؟ وعمن رويته من أهل العلم بالعربية والفارسية؟ فإنك جئت بمحال لا يعقله عجمي ولا عربي ولا نعلم أحدًا من أهل العلم والمعرفة سبقك إلى هذا التفسير. فإن كنت صادقًا في تفسيرك هذا فأثره من صاحب علم أو صاحب عربية، وإلا فإنك مع كفرك بهما من المدلسين)[١].

وقال منكرًا تفسيره الباطل لاسم الله القيوم: (وأما دعواك: أن تفسير «القيوم» الذي لا يزول من مكانه ولا يتحرك، فلا يقبل منك هذا التفسير إلا بأثر صحيح، مأثور عن رسول الله ﷺ، أو عن بعض أصحابه أو التابعين)[٢].

ولما فسَّر المبتدع الأصبعين بالنعمتين ونسب جواز ذلك للعرب؛ خاطبه الدارمي: (فيقال: لهذا المعارض: في أيّ كلام العرب، وجدت إجازته؟ وعن أي فقيه أخذته.؟ فاسنده إليه وإلا فإنك من المفترين على الله ورسوله فلو كنت الخليل ابن أحمد، أو الأصمعي ما قُبل ذلك منك إلا بحجة)[٣].

ولما فسَّر صفة الإتيان بما يخالف المعنى المشهور أنكر عليه؛ وبين له أنَّ (القرآن عربي مبين، تصرف معانيه إلى أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها، وأعمها عندهم. فإن تأول متأول مثلك جاهل في شيء منه خصوصًا، أو صرفه إلى معنى، بعيد عن العموم بلا أثر، فعليه البينة على دعواه وإلا فهو على العموم أبدًا، كما قال الله تعالى وقد كفانا رسول الله ﷺ وأصحابه تفسير هذا الإتيان، حتى لا

(١) الدرامي، «النقض»، (ص: ٧٠).
(٢) الدارمي «النقض»، (ص: ٥٢).
(٣) المرجع السابق، (ص: ١٨٦).

تحتاج له منك إلى تفسير)[١]. فالمطالبة بالأدلة الصحيحة المعتبرة قاعدة سلفية في الرد على المبتدِعة، وشواهدها كثيرة[٢].

و- قلبُ الدّليل على المستدِّل به:

يقوم المنهج العقلي على جعل الدليل الذي يستدلُّ به الخصم دليلًا على بطلان قوله، وتأييدًا لقول أهل السنة والجماعة، وهذا مما استعمله الإمام الدرامي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كثيرًا[٣]، **وسأذكر على ذلك نموذجين:**

الأول: زعمه أن المراد بقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] تأكيد للخلق لا أنه خلق آدم بيديه تعالى، أي أنه كقوله: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦] فرد عليه الإمام الدارمي بأنه (تأكيد لليدين كما قلنا، لا تأكيد الخلق كما أن قوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ تأكيد العدد لا تأكيد الصيام؛ لأن العدد غير الصيام، ويد الله غير آدم فأكد الله لآدم الفضيلة التي كرَّمه وشرَّفه بها، وآثره على جميع عباده إذ كل عباده، خلقهم بغير مسيس بيد، وخلق آدم بمسيس، فهذه عليك لا لك وقد أخذنا فالك من فيك محتجين بها عليك كالشاة التي تحمل حتفها بأظلافها)[٤]، فكان الدليل المستدل به على إنكار اليدين، هو عين دليلِ الإثبات.

وفي المثال الثاني: يقول: (ادّعيت أن من تأول في هذا قدم الجبار فقد جعل الله من الجنة والناس ومن تبع إبليس. إذ زعم أن شيئًا منه يدخل جهنم، والله يقول:

(١) الدرامي، «النقض»، (ص: ١٥٧).
(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص: ١٥٣، ٢٠٨، ٤٨٥، ٥١٧، ٥٢٨).
(٣) ينظر: الدارمي «النقض»، (ص: ٤١، ٦٤، ١٠٧، ١٣٠- ١٣١، ١٧٢، ٢٠٠، ٢٣٦، ٣٨٠، ٥٣٧).
(٤) المرجع السابق، (ص: ٦٥).

﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأعراف: ١٨]، فيقال لك أيها المريسي: فأنت أول من جعلته من الجنة والناس ومن تبع إبليس، إذ تزعم أنه لا تخلو منه جهنم ولا شيء من الأمكنة، أفبعض أوحش أم كل؟. ويلك، إنما أراد الله بقوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ الذين حق عليهم العذاب. ولها خزنة يدخلونها ملائكة غلاظ شداد، غير معذبين بها، وفيها كلاب وحيات وعقارب وقال: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ﴿٣٠﴾ وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [المدثر: ٣٠- ٣١]، فلا يدفع هذه الآية قوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٩]، كما لا يدفع هذه الآية قول النبي ﷺ: «**يضع الجبار فيها قدمه**» فإذا كانت جهنم لا تضر الخزنة الذين يدخلونها ويقومون عليها، فكيف تضر الذي سخّرها)[(١)].

فأنكر المريسي وضع الجبار قدمه في جهنم، وتأوله بوضع أهل الشقاء إذ لا يدخلها إلا من كان كذلك، فَقَلب الإمام الدارمي عليه هذا الاحتجاج وبين أن زعمه بأن الله في كل مكان، يُلزمه بوجوده تعالى في النار، فكان هو أول من أدخل الرب تعالى فيها.

ل- ضرب الأمثال:

ضرب الأمثال: يعرف بالقياس العقلي؛ كما قال شيخ الإسلام: (والقياس هو ضرب المثل وأصله -والله أعلم- تقديره فضرب المثل للشيء تقديره له)[(٢)]، وقد استعمل الإمام الدرامي هذا الأسلوب العقلي تقريبًا للصورة، وإبطالًا لمذهب المخالف، ومن أمثلته: ردّه على المخالف نفي الصفات لجهالة الرؤية فقال: ولم تره عين فتستوصفه، فقال الإمام الدارمي: (فلو احتج بهذا

(١) الدارمي، «النقض»، (ص: ١٩٩، ٢٠٠).
(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، (١٤: ٥٥).

صبي صغير لم يزد على ما قلت: جهالة. أفرأى أهل الجنة والنار وما فيهما بعينه فتستوصفه؟! وهل يصفهما ويصف ما فيهما إلا بما وصفهما الله في كتابه: أن في الجنة حورًا عينًا وطعامًا وشرابًا ونخلًا ورمانًا وشجرًا قصورًا من درٍّ وياقوت، ولباسًا من سندس وإستبرق، وحريرًا وما أشبهها. وكذلك النار فيها أنكال، وقيود ومقامع من حديد، وأغلال وسلاسل وحميم وزقوم، أفتصف الجنة والنار أيها المعارض بهذه الصفات عمن رآها بعينه، أو عما أخبر الله في كتابه وأخبر الرسول ﷺ؟ وكذلك نصف رؤية الله وتفسيرها عن الله وعن رسوله وإن لم تره عين تستوصفه)[(١)].

فضرب له مثالًا بالجنة والنار قد غيّبهما الله عنا ومع ذلك نصفهما بخبر الله ورسوله، ومثله ما أخبر به تعالى عن نفسه فإننا نؤمن به ونصفه تعالى بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ، إخبارًا عنه وهو الأعلم بها ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠].

ومن ذلك: إنكار الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، نبزه أهل السنة بالتشبيه؛ لوصفهم رب العالمين بما وصف به نفسه من السمع والبصر وسائر الصفات مبينًا له أن الاتفاق واقع في الأسماء والألفاظ لا الحقائق والكيفيات كما وقع الاشتراك بين ما في الدنيا والآخرة من نعيم الجنة من جهة اللفظ لا الحقيقة، فيقول: (إنما نصفه بالأسماء، لا بالتكييف ولا بالتشبيه، كما يقال: إنه ملك كريم، عليم حكيم، حليم رحيم، لطيف مؤمن عزيز جبار متكبر.

وقد يجوز أن يدعى البشر ببعض هذه الأسماء، وإن كانت مخالفة لصفاتهم. فالأسماء فيها متفقة، والتشبيه والكيفية مفترقة، كما يقال: ليس في الدنيا مما في

(١) الدارمي «النقض»، (ص: ٣٩، ٤٠).

الجنة إلا الأسماء، يعني: في الشبه والطعم والذوق، والمنظر، واللون، فإذا كان كذلك فالله أبعد من الشبه وأبعد)[١].

ولم يضرب الإمام الدارمي الأمثلة الصحيحة فقط، بل أفسد الأمثلة الباطلة التي استدلَّ بها المبتدع؛ فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ثم احتج المعارض لترويج مذهبه بأقبح قياس: فقال: أرأيت لو كتبت اسمًا في رقعة ثم احترقت الرقعة، أليس إنما تحترق الرقعة ولا تضر النار الاسم شيئًا؟ فيقال لهذا التائه الذي لا يدري ما يخرج من رأسه إن الرقعة وكتابة الاسم ليس كنفس الاسم. إذا احترقت الرقعة احترق الخط وبقي اسم الله له وعلى لسان الكاتب كما لم يزل قبل أن يكتب، لم تنقص النار من الاسم ولا ممن له الاسم شيئا. وكذلك لو كانت أسماء المخلوقين، لم تنقص النار من أسمائهم ولا من أجسامهم شيئًا. وكذلك لو كتبت الله بهجائه في رقعة لاحترقت الرقعة وكان الله بكماله على عرشه. وكذلك لو صوّر رجل في رقعة، ثم ألقيت في النار لاحترقت الرقعة، ولم يضر الصورة شيئا.

وكذلك القرآن لو احترقت المصاحف كلها لم ينقص من نفس القرآن حرف واحد، وكذلك لو احترقت القراءة كلهم أو قتلوا أو ماتوا لبقي القرآن بكماله كما كان لم ينتقص منه حرف واحد؛ لأنه منه بدأ وإليه يعود عند فناء الخلق بكماله غير منقوص)[٢].

المطلب الخامس: إرجاع البدعة إلى أصلها.

لم يكتفِ السلفُ رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ في نقضهم للباطل بالرد على البدعة بل حرصوا على كشف أصولها، وإظهار مُورِّثها للأمة؛ وهذا من تمام نصحهم وتحذيرهم؛

(١) المرجع السابق، (ص: ١٢٩).
(٢) الدارمي «النقض»، (ص: ١٤- ١٥).

يقول الله تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، فدلَّ على أن كشف أصول الباطل جزء من إسقاطه؛ وقطع لأعذار المبتدعة؛ لأنه يبين أن معتقداتهم هي مورثات باطلة، بعيدة كل البعد عن المراجع الأصيلة والوحي المعصوم؛ وتصديقًا لخبر النبي ﷺ: «**لتتبعن سنن من قبلكم شبرًا بشبر، وذراعًا بذراع، حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه. قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن**»(١).

لا ريب أن إبطال مراجعهم وبيان جدتها ومخالفتها للإسلام؛ فيه تعزيز لمنهج السلف وإثبات لصحة مرجعيّتهم وسلامتها، وأصالة معتقداتهم؛ لهذا يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، كاشفًا حال المعطلّة: (والنُّفاة عارضوا بأصولٍ فاسدةٍ هم وضعوها من تلقاء أنفسهم، أو تلقَّوْها عن أعداء الرُّسل من الصَّابئة والمجوس والفلاسفة، وهي خيالات فاسدة، ووهميات ظنوها قضايا عقلية. وبالجملة فمعارضة أمر الرُّسل وخبرهم بالمعقولات إنما هي طريقة الكفار، فهم سلف للخلف بعدهم، فبئس السلف وبئس الخلف)(٢).

وقبله الإمام الدارمي إذ بيَّن مرجع المعارض في نفي الصفات فقال: (عمد المعارض إلى هذه الصفات والآيات فنسقها ونظم بعضها إلى بعض، كما نظمها شيئًا بعد شيء، ثم فرقها أبوابًا في كتابه، وتلطف بردها بالتأويل، كتلطف الجهمية، معتمدًا، فيها على تفاسير الزائغ الجهمي بشر بن غياث دون من سواه، مستترًا عند الجهال بالتشنيع بها على قوم يؤمنون بها ويصدقون الله ورسوله فيها

(١) متفق عليه، أخرجه الإمام البخاري، «صحيحه»، (٣: ١٢٧٤)، (برقم: ٣٢٦٩)، ومسلم في «صحيحه» (٤: ٢٠٥٤)، (برقم: ٢٦٦٩).

(٢) محمد بن أبي بكر بن القيم، «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، لبنان، ١٤٤٢هـ) تحقيق: حسين بن عكاشة بن رمضان، (١: ٥٤٩).

بغير تكييف ولا بمثال)[١].

وقال أيضًا: (ثم ذهبت تنكر النزول، وتدفعه بضروب من الأباطيل، والأضاليل من كلام المريسي، وابن الثلجي، ونظرائهم من الجهمية)[٢].

وقال في موضع آخر مبطلًا معتقده في صفات الله وتعطيله لعلوه على عرشه: (وزعمت أيها المعارض أن الله لم يصف نفسه أنه بموضع دون موضع، ولكنه بكل مكان، وتأولت ذلك بما تأول به جهم بن صفوان قبلك..)[٣].

ولا شك أن احتجاجه بهؤلاء قادح في معتقده؛ لشبهة معتقدهم وظهور زندقتهم، وخروجهم عن سنة النبي ﷺ، وأكَّد الدرامي ذلك فقال: (ومما يدل على ظنته أن احتجاجه فيه بالمقذوفين المتهمين في دين الله تعالى مثل المريسي واللؤلؤي، وابن الثلجي ونظرائهم، فأين هو عن الزهري والثوري والأوزاعي، ومالك بن أنس وشعبة ومعمر وابن المبارك ووكيع ونظرائهم؟ وأين هو عمن كان في عصر ابن الثلجي من علماء أهل زمانه، مثل ابن حنبل وابن نمير وابن أبي شيبة وأبي عبيد ونظرائهم إن كان متبعًا مستقيم الطريقة؟ ولكن لا يمكنه عن أحد منهم في مذهبه حكاية ولا رواية، وإنما يتعلق بالمغمورين المغمورين، إذ لم يمكنه التعليق بهؤلاء المشهورين، كما يروِّج ضلالته على الناس بأهل الريب الذين لا قبول لهم ولا عدالة عند أهل الإسلام)[٤].

كما بيَّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ اعتماده في التفسير على المتهمين في دينهم فقال: (فمن مفسروك

(١) الدارمي «النقض»، (ص: ٥٣)، ومثله (ص: ٦٣)، (ص: ٢٩٦).
(٢) المرجع السابق، (ص: ٢٨١).
(٣) الدارمي «النقض»، (ص: ٢٤١)، ومثله (ص: ٥٤٥).
(٤) المرجع السابق، (ص: ٣٢٢، ٣٢٣).

هؤلاء الذين تحكي عنهم أنهم قالوا فيها كذا، وقال آخرون فيها كذا؟ فمن هؤلاء الأولون والآخرون؟ فاكشف عن رؤوسهم وسمِّهم بأسمائهم، فإنك لا تكشف إلا عن زنديق أو جهمي، لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر، ولا حكم لك بتفسير هؤلاء المعنعنين على تفسير هؤلاء المكشوفين الذين سميناهم لك من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين)[١].

وأشار رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى سوء مصادره وبطلان مراجعه، وفساد مستنده فقال: (ويلك عمن أخذته؟ ومن أي شيطان تلقيته؟ فإنه ما سبقك إليها آدمي نعلمه..)[٢].

وقال موبخًا: (فقال معجبا بسؤاله: سألت بشر بن غياث عن التقليد في العلم، فقال:... وافتخر المعارض بسؤال بشر عن هذا كأنه سأل عنها الحسن، وابن سيرين، ولا يعلم أنه إنما سأل عنها جهميًا جاهلًا بالكتاب والسنة، مخالفًا للإجماع، إن أخطأ فعليه خطؤه، وإن أصاب لم يُلتفت لإصابته، لأنه المأبون في دين الله المتهم على كتاب الله، الطاعن في سنة رسول الله ﷺ، وكيف تستفتي المريسي، وقد رويت عن أبي يوسف، أنه هم بأخذه وتنكيله في هذه الضلالات، حتى فر منه إلى البصرة..)[٣].

فإذا كان المخالف قد صرَّح بالرجوع إلى المريسي وابن الثلجي وهما المتهمان في دينهم، فما لم يصرِّح به فهو أقبح ولهذا قال له الدرامي -بعد أن كشف له عن مستنده من الصحابة والتابعين في تفسير آيات الصفات -: (فعن أيهم تحكي هذه التفاسير التي ترد بها على رب العالمين؟ فإنا لما وجدناهم

(١) المرجع السابق، (ص: ٣٩٧)، وأيضًا (ص: ٤٤٩).
(٢) الدارمي «النقض»، (ص: ٢٠٧).
(٣) المرجع السابق، (ص: ٣٨٩).

مخالفين لما ادعيت على الله في كتابه أتيناك بها عنهم في صدر هذا الكتاب، منصوصة مفسرة، فعمن تروي هذه الضلالات وإلى من تسندها؟ فصرح بهم كما صرحت ببشر المريسي وابن الثلجي، وما نراك صرحت ببشر وابن الثلجي وكنيت عن هؤلاء المفسرين إلا وأنهم أسوأ منزلة عند أهل الإسلام وأشد ظنة في الدين منهما، لولا ذلك لكشفت عنهم كما كشفت عن بشر)[١].

فقرر الإمام الدارمي ضرورة تتبع مراجع المخالف ومعرفة مصادره، وإظهار بطلانها.

المطلب السادس: النزع إلى الشدة والغلظة في الرد عند وجود الداعي.

نحى السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ في ردهم على المبتدعة منحى القوة والشدة؛ تحذيرًا للناس من شرهم، ولخطورة أقوالهم على عقيدة العامة، وتوحيدًا لكلمة المسلمين من فرقة البدعة، وهذا المنهج في أصله راجع إلى المنهج النبوي؛ الذي حذرنا من الخوارج ووصفهم بأنهم كلاب النار، ولا ريب أن التغليظ على المبتدع يشتدُّ في حال كونه داعيًا إلى بدعته، أو كانت البدعة التي يدعو إليها خطيرة، أو كان في الشدة عليه مصلحة عامة، أو خاصة كردعه وإسكات باطله.

لأجل ذلك ظهرت شدّة الإمام الدارمي في ردِّه، فوصف مخالفه بعدد من الأوصاف المنفرة لبدعته وخاطبه بأشدِّ الأساليب ومن ذلك قوله: (فلو أنك إذا أردت معاندة الله ورسوله، ومخالفة أهل الإسلام احتججت بكلام أستر عورة، وأقل استحالة من هذا، كان أنجع لك في قلوب الجهال من أن تأتي بشيء لا يشك عاقل ولا جاهل في بطوله واستحالته)[٢].

(١) المرجع السابق، (ص: ٣٩٨).
(٢) الدارمي «النقض»، (ص: ٩٠)، وأيضا (ص: ٩٢).

ويقول في موضع آخر: (فلا يظنّ المنسلخ من دين الله أنه يغالط بتأويله هذا إلا من قد أضله الله وجعل على قلبه وبصره وسمعه غشاوة. ثم إنا ما عرفنا لآدم من ذريته ابنًا أعقَّ ولا أحسد منه، إذ ينفي عنه أفضل فضائله وأشرف مناقبه، فيسويه في ذلك بأخس خلق الله)[١].

ووصفه بالضلالة[٢] ورماه بالعمى والصبى[٣]، وقال في آخر: (فيقال لهذا المعارض التائه المأبون الذي يهذي ولا يدري)[٤]، كما أطلق على أقواله وصف الإلحاد[٥]، والكفر[٦]، وقال عنه: (فكفى خيبة وخسارة برجل يضاد قوله قول رسول الله ﷺ، ويكذب دعواه ويرجح تنزيهه على تنزيه رسوله)[٧]، ورماه بالجنون والجهل فقال: (وما ذنبنا إن كان الله سلب عقلك حتى جهلت معناه؟)[٨].

وتعجب من جهله (والعجب من استطالتك بجهالتك هذه وأغلوطاتك)[٩]، ودعا عليه بقوله: (طهّر الله منكم بلاده وأراح منكم عباده)[١٠]، ووصف قوله بغاية السفه والجهل فقال: (لو تكلم بهذا شيطان أو مدمن خمر سكران، ما زاد عليك جهلا. فكيف إنسان؟)[١١].

(١) المرجع السابق، (ص: ٩٣).
(٢) الدارمي «النقض»، (ص: ١٣٠).
(٣) المرجع السابق، (ص: ٢٥١).
(٤) المرجع السابق، (ص: ٢٥٠).
(٥) المرجع السابق، (ص: ٢٩).
(٦) المرجع السابق، (ص: ١٢٨).
(٧) المرجع السابق، (ص: ١٨٧).
(٨) المرجع السابق، (ص: ١٨٨).
(٩) المرجع السابق، (ص: ٢١٠).
(١٠) المرجع السابق، (ص: ٢١٠).
(١١) المرجع السابق، (ص: ٤٦٥).

المطلب السابع: المعيار في معرفة البدعة: مخالفة الوحي ولغة العرب

لما كان الوحي هو المعيار الوحيد في معرفة الحق وتقريره، كانت اللغة العربية هي الوسيلة الصحيحة لفهم الوحي، إذ لا يمكن فهم النصوص إلا من خلال دلالات اللغة العربية وقواعدها، لذا فمن أبرز ما يبطل البدعة مخالفتها للوحي، وما جاءت به معاني اللغة العربية؛ لهذا قعَّد الإمام الدارمي أن الحق في تفسير القرآن هو ما وافق اللغة العربية، فقال: (والقرآن عربي مبين، تصرف معانيه إلى أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها، وأعمها عندهم. فإن تأول متأول مثلك جاهل في شيء منه خصوصًا، أو صرفه إلى معنى، بعيد عن العموم بلا أثر، فعليه البينة على دعواه وإلا فهو على العموم أبدًا، كما قال الله تعالى)[١].

وقد أكَّد رَحِمَهُ ٱللَّهُ كثيرًا على أن هناك تنافرًا بين اللغة العربية والتأويلات التفسيرية المبتدعة، ومن ذلك ردّه على المخالف في تأويل صفة الأصابع فقال: (المعارض لم يقنع بتفسير إمامه المريسي حتى اخترق لنفسه فيه مذهبًا خلاف ما قال إمامه، وخلاف ما يوجد في لغات والعجم، فقال: أصبعاه: نعمتاه قال: وهذا جائز في كلام العرب. فيقال: لهذا المعارض: في أي كلام العرب، وجدت إجازته؟ وعن أي فقيه أخذته؟ فأسنده إليه وإلا فإنك من المفترين على الله ورسوله فلو كنت الخليل بن أحمد، أو الأصمعي ما قُبل ذلك منك إلا بحجة)[٢].

لهذا فقد أمر المريسي بمراجعة تأويلاته ومدى موافقتها لظواهر الألفاظ فقال له: (فانظر أيها المريسي في ألفاظ ما رويت عن رسول الله ﷺ، الذي أقررت بأنه قاله هل تحتمل ألفاظه التأويل الذي ذهبت إليه؟)[٣].

(١) الدارمي «النقض»، (ص: ١٥٧).
(٢) المرجع السابق، (ص: ١٨٦).
(٣) الدارمي «النقض»، (ص: ٢٠٤).

وقال أيضا: في معرض إنكاره على التأويلات البدعية: (وقد عرضنا كلامك على كلام من مضى ومن غبر من العلماء فما فوجدنا أحدًا على مذهبك، وعرضناه على لغات العرب والعجم فلم يحتمل شيء منها شيئًا من كلامك، ولو كان عندك من ينصحك لحجر عليك الكلام، فضلًا أن تفتخر بحسن الكلام، وسنذكر لك آثارًا مما جاء عن رسول الله ﷺ، وأصحابه في الكرسي لتنظر في ألفاظها: هل تدل على شيء من أغلوطاتك هذه؟)[١]، ثم سرد الأدلة ووضَّح دلالتها الصريحة على ثبوت الكرسي لله حقيقة بمعناه الظاهر المعلوم في لغة العرب.

ثم كان من آخر ما قاله الإمام الدارمي في مجمل نقده: (ضمنت هذا الكتاب عن نفسك وعن إمامك المريسي والثلجي، فقد انقلبت لغات العرب، فصار المنكَّر منها معرّفًا والمعرّف منكّرًا، والعربي عجميًا، والعجمي عربيًا؛ لأن تفاسيركم هذه كلها مخالفة للغاتهم، وأما الكتاب والسنة من أئمتك هؤلاء الذين تنسبهم إلى معرفة وجوه الكلام بالكتاب والسنة؟ لما أنهم لم يتركوا لأهل السنة حجة من كتاب الله على الجهمية والزنادقة إلا نقضوها بخرافات وعمايات، ولا تركوا للنبي ﷺ، حديثًا صحيحًا ناقضًا لمذهبهم إلا ردوه بتلك العمايات)[٢].

المطلب الثامن: موقفه من الألفاظ المجملة الحادثة:

أطلق أهل البدع عددًا من المصطلحات المجملة التي تحتمل حقًا وباطلًا بغية رد الحق، والتشنيع على أهل السنة معتقدهم الحق، ولهذا فإن السلف

(١) المرجع السابق، (ص: ٢١٠).
(٢) المرجع السابق، (ص: ٥٣٨، ٥٣٩).

الصالح اهتموا بالرد عليها، وبيان وجه الحق فيها، وإنكار إطلاقها لما فيه من التلبيس على العامة، ونفي الحق الذي ورد في نصوص الكتاب والسنة.

فقد أُثِر عن أبي حنيفة عن نوح الجامع أنه قال له: (ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة)[١].

كما سُئل ابن سريج: ما التوحيد؟ قال: (توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمد رسول الله، وتوحيد أهل الباطل من المسلمين: الخوض في الأعراض والأجسام، وإنما بعث النبي ﷺ، بإنكار ذلك)[٢].

ولهذا فإن الحق في مثل هذه الألفاظ المجملة التي وقع النزاع فيها بين الإثبات والنفي: التوقف في اللفظ فلا نثبته ولا ننفيه حتى يُعرف مراده فإن أريد به معنى حق قبلناه، وإن أريد به معنى باطلًا رددناه، وإن اشتمل على حق وباطل لم يقبل مطلقًا ولم يرد جميع المعنى وهذا ما قرره شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٣].

ولقد اهتم الإمام الدارمي بالرد على هذه المصطلحات المجملة التي يُدلَّس بها على الحق، ومن ذلك:

ردُّه على مصطلح الحواس وبيان مقصودهم الباطل من إطلاقه؛ فقال:

(١) أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد المقرىء، «أحاديث في ذم الكلام وأهله انتخبها الإمام أبو الفضل المقرئ من رد أبي عبد الرحمن السلمي على أهل الكلام». (ط١، دار أطلس، ١٤١٧هـ) تحقيق: د. ناصر بن عبد الرحمن الجديع، (ص: ٨٦).

(٢) المرجع السابق، (ص: ٨٦، ٨٧).

(٣) ينظر: ابن تيمية، «التدمرية»، (ص: ٥٦، ٦٦).

(جعلتم الحواس كلمة أغلوطة تغالطون بها الصبيان والعميان؛ لأن قولكم: لا تدركه الحواس معناه عندكم أنه لا شيء لما قد علمتم وجميع العالمين أن الشيء الذي يقع عليه اسم لا يخلو من أن يدرك كل الحواس أو ببعضها، وأن لا شيء لا يدرك بشيء من الحواس في الدنيا ولا في الآخرة، فجعلتموه لا شيء. وقد كذبكم الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩] فجعل نفسه أعظم الأشياء)[١].

كما أبطل إطلاقهم جوارح وأعضاء على صفة السمع والبصر والعين لله تعالى؛ فقال: (وأما دعواك أنهم يقولون: جارح مركَّب، فهذا كفرٌ لا يقوله أحد من المصلين، ولكنا نثبت له السمع والبصر والعين بلا تكييف، كما أثبته لنفسه فيما أنزل من كتابه، وأثبته له الرسول ﷺ، وهذا الذي تكرره مرة بعد مرة جارح وعضو وما أشبهه، حشو وخرافات، وتشنيع لا يقوله أحد من العالمين، وقد روينا روايات السمع والبصر والعين في صدر هذا الكتاب بأسانيدها وألفاظها عن رسول الله ﷺ، فنقول كما قال، ونعني بها كما عنى والتكييف عنا مرفوع، وذكر الجوارح والأعضاء تكلف منك، وتشنيع)[٢].

أنكر إلزامهم وصف الله بالجوف لمن يثبت صفة الكلام، فقال: (فيقال لهذا المعارض ولإمامه الثلجي: قد فهمنا مرادك، إنما تريد نفي الكلام عن الله تعالى، مشنعًا بذكر الجوف، فأما خروجه من الله فلا يشك فيه إلا من أنكر كلامه؛ لأن الكلام يخرج من المتكلم لا محالة، وأما أن نصفه بالجوف كما ادعيت علينا زورًا فإنا نجلّه عن ذلك، وهو المتعالي عنه، لأنه الأحد الصمد)[٣].

(١) الدارمي «النقض»، (ص: ٢٣٥).
(٢) المرجع السابق، (ص: ٤٠٦، ٤٠٧).
(٣) الدارمي «النقض»، (ص: ٤٠٧، ٤٠٨).

المطلب التاسع: رد بدع المبتدعة لمخالفتها الإجماع:

الإجماع عند أهل السنة والجماعة حجة قاطعة في مسائل العقيدة؛ لاستناده إلى نصوص الكتاب والسنة، واستدل أهل السنة على حجية الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (هذه «الآية» تدل على أن إجماع المؤمنين حجة من جهة أن مخالفتهم مستلزمة لمخالفة الرسول وأن كل ما أجمعوا عليه فلا بد أن يكون فيه نص عن الرسول؛ فكل مسألة يقطع فيها بالإجماع وبانتفاء المنازع من المؤمنين؛ فإنها مما بين الله فيه الهدى، ومخالف مثل هذا الإجماع يكفر كما يكفر مخالف النص البين)[(١)].

فمن خالف الإجماع فهو المبتدع؛ ولهذا بعد أن ذكر ابن بطة رَحِمَهُ ٱللَّهُ إجماعات أهل السنة في العقيدة فقال: (ولا يشذ عن الإجماع مع الناس فيه إلا رجل خبيث زائغ مبتدع محقور مهجور مدحور، يهجره العلماء، ويقطعه العقلاء، إن مرض لم يعودوه، وإن مات لم يشهدوه)[(٢)].

وقال في التحذير ممن خالف إجماع أهل السنة في مسائل الإيمان (فاحذروا رحمكم الله مجالسة قوم مرقوا من الدين، فإنهم جحدوا التنزيل، وخالفوا الرسول، وخرجوا عن إجماع علماء المسلمين)[(٣)].

لهذا رد الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على المخالف فيما خالف فيه الإجماع ومنه:

(١) ابن تيمية «مجموع الفتاوى»، (٧: ٣٨- ٣٩).
(٢) ابن بطة «الإبانة الكبرى»، (٢: ٥٥٨).
(٣) ابن بطة «الإبانة الكبرى»، (٢: ٨٩٣).

إنكاره عليه مخالفة الإجماع في إثبات علو الله على خلقه، وأنه في السماء لا يحيط به شيء سبحانه فقال: (وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين أن الله في السماء، وحدوه بذلك إلا المريسي الضال وأصحابه، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوه بذلك، إذا حزب الصبي شيء يرفع يديه إلى ربه يدعوه في السماء دون ما سواها، فكل أحد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية)[١].

وقال في موضع آخر: (وقد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله تعالى فوق عرشه فوق سماواته، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة لعقوبة أحد من خلقه، ولم يشكوا أنه ينزل يوم القيامة ليفصل بين عباده، ويحاسبهم ويثيبهم، وتشقق السموات يومئذ لنزوله، وتنزل الملائكة تنزيلًا ويحمل عرش ربك فوقهم ثمانية، كما قال الله ورسوله)[٢].

فلما أنكر المخالف علو الله على خلقه ونزوله وثبوت عرشه، رد عليه الإمام الدارمي بإجماع المسلمين واتفاقهم على ذلك ولا شك أن من خالفهم فقد ضلَّ وابتدع.

المطلب العاشر: تفنيد البدعة وإظهار ما فيها من الحق والباطل:

من منهج السلف تفنيد البدعة وإظهار ما فيها من الحق والباطل؛ لأن البدعة لا يمكن أن تكون باطلًا صرفًا إذ لو كانت كذلك لما التبست على العامة، وإنما رواجها يكون بما فيها من الحق، فإظهار السلف لما فيها من الحق؛ يجرُّ المبتدع إلى استكمال الحق ونبذ الباطل، ولا ريب أن فيه دعوة للمخالف بأحسن الطرق

(١) الدارمي «النقض»، (ص: ٦٢).
(٢) المرجع السابق، (ص: ٦٢).

عملًا بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

لهذا كان الإمام الدارمي يفصل قول المخالف فيبين صوابه ويبطل باطله؛ ومن ذلك رده عليه في تأويل التوحيد فقال: (فقلنا لهذا المعارض، الذي لا يدري كيف يناقض: أما قولك: لا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب، فقد صدقت، وتفسير التوحيد عند الأمة وصوابه قول: لا إله إلا الله وحده لا شريك له)[١].

وأما في باب التكييف والتشبيه، فقال له الإمام الدارمي: (أما قولك: إن كيفية هذه الصفات وتشبيهها بما هو موجود في الخلق خطأ، فإنا لا نقول: إنه خطأ كما قلت، بل هو عندنا كفر، ونحن لكيفيتها، وتشبيهها بما هو موجودٌ في الخلق أشد أنفًا منكم، غير أنا كما لا نشبِّهها، ولا نكيّفها، لا نكفر بها، ولا نكذِّب، ولا نبطلها بتأويل الضلاَّل، كما أبطلها إمامك المريسي في أماكن من كتابك)[٢].

ولما أنكر المخالف إحاطة الخلق بالله أيده الدارمي وبين أن هذا القول منه معارض لما تقرر عندهم من أن الله في كل مكان: (وأما قولك: إنه غير محوي ولا محاط به، فكذلك هو عندنا وفي مذهبنا، لما أنه فوق العرش في هواء الآخرة، حيث لا خلق معه هناك غيره، ولا فوقه سماء، وفي قياس مذهبك ومذاهب أصحابك محوي محاط به، ملازق مماس، قد اعترفت بذلك من حيث لا تشعر...)[٣].

(١) الدارمي «النقض»، (ص: ٧).
(٢) المرجع السابق، (ص: ٥٤).
(٣) الدارمي «النقض»، (ص: ٢٤٣).

ولما فسَّر الضحك بلوازمه من الرضا والإرادة، بين له الإمام الدارمي أن هذا لازم للضحك ولكن لا يجوز لك نفي صفة الضحك عن الله، فقال: (وأما قولك: إن ضحكه رضاه ورحمته، فقد صدقت في بعض؛ لأنه لا يضحك إلى أحد إلا عن رضى فيجتمع منه الضحك والرضا. ولا يصرفه إلا عن عدو وأنت تنفي الضحك عن الله، وتثبت له الرضا وحده..)[١].

المطلب الحادي عشر: إيقاف المبتدع على وقوعه في البدعة التي فرَّ منها:

تقرر أن أهل البدعة يُنفِّرون من الحق بلوازم بدعية باطلة لا تلزم الحق، بل هذه اللوزام البدعيّة التي زعموا الفرار منها هي ألصق بهم من أهل السنة؛ يقول شيخ الإسلام في حق نفاة الصفات: (وهذا باب مطرد فإن كل واحد من النفاة لما أخبر به الرسول من الصفات: لا ينفي شيئًا فرارًا مما هو محذور إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فرَّ منه)[٢]، ولا ريب أن هذا المنهج النقدي فيه تنفير من الباطل، وإلزام عقلي للخصم بما يقرُّ ببطلانه، ويُظهِر تناقض أهل البدعة، **وقد سلك هذا المنهج الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مواضع متعددة منها:**

رده على المبتدع إنكار علو الله على خلقه -لاستلزامه إحاطة السماء- بقوله: (وأما قولك: إنه غير محوي ولا محاط به، فكذلك هو عندنا وفي مذهبنا، لما أنه فوق العرش في هواء الآخرة، حيث لا خلق معه هناك غيره، ولا فوقه سماء، وفي قياس مذهبك ومذاهب أصحابك محوي محاط به، ملازق مماس، قد اعترفت بذلك من حيث لا تشعر...)[٣].

(١) المرجع السابق، (ص: ٤٨٦).
(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، (٣: ٢٤).
(٣) الدارمي «النقض»، (ص: ٢٤٣).

ولما أنكر المخالف أن الله في السماء؛ لما فيه من الحلول ردَّ عليه الإمام الدارمي: (وزعمت أيها المعارض أنك لا تصفُ الله بحلول في الأماكن، فلو شعرت أيها المعارض أنك وصفته بأقبح حلول في الأماكن: أفحش مما عبت على غيرك؛ لأنا قد أيَّنا له مكانًا واحدًا، أعلى مكان، وأطهر مكان وأشرف مكان: عرشه العظيم المقدس المجيد، فوق السماء السابعة العليا، حيث ليس معه هناك إنس ولا جان، ولا بجنبه حش ولا مرحاض ولا شيطان.

وزعمت أنت والمضلون من زعمائك أنه في كل مكان، وفي كل حش ومرحاض، وبجنب كل إنسي وجان، أفأنتم تشبهونه بالحلول في الأماكن، أم نحن؟ هذا واضح بيِّن مذهبكم)[١].

وحذّر المبتدع من وصف الله تعالى بالنقائص، وأنكر على أهل السنة والجماعة وصف الله بصفات الكمال لاستلزامها التشبيه وهذا نقص؛ ولكنه وقع في بدعة تشبيه الله بالنقائص من حيث لا يعلم فقال له الإمام الدارمي: (والعجب من المريسي صاحب هذا المذهب، إذ يدّعي توحيد الله بمثل هذا المذهب وما أشبهه، وقد عطّل جميع صفات الواحد الأحد، فادّعى في قياس مذهبه أن واجده الذي يوحدّه إلهٌ مخدّج منقوص مشوّه كشبح مقصوص، لا تتم وحدانيته إلا بمخلوق، ولا يستغني عن مخلوق: من الكلام والعلم والاسم.

ويلك إنما الموحّد الصادق في توحيده الذي يوحد الله بكماله وبجميع صفاته، في علمه وكلامه وقبضه وبسطه وهبوطه وارتفاعه، الغني عن جميع خلقه بجميع صفاته: من النفس والوجه والسمع والبصر واليدين والعلم والكلام، والقدرة والمشيئة والسلطان القابض الباسط، المعز المذل، الحي القيوم، الفعال

(١) المرجع السابق، (ص: ٢٨٠).

لما يشاء. هذا إلى التوحيد أقرب من هذا الذي يوحد إلهًا مخدجًا منقوصًا مقصوصًا، لو كان عبدًا على هذه الصفة لم يكن يساوي تمرتين؟ فكيف يكون مثله إلها للعالمين؟ تعالى الله عن هذه الصفة)[١].

المطلب الثاني عشر: الاهتمام بالتقعيد والتأصيل الصحيح أثناء الرد:

اهتم السلف بالتقعيد والتأصيل أثناء الرد، فلم يكتفوا بنقض الباطل، بل حرصوا على التأصيل الصحيح، وهذا المنهج هو المنهج الحق لما فيه من الحماية من التناقض، ويعمل على إقناع المخالف بالحجة والقواعد الصحيحة، ولهذا فإن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بنى كتابه «التدمرية» في باب الأسماء والصفات على أصلين وسبعة قواعد.

وقد ظهر هذا المنهج لدى الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فلما ردَّ عليه إنكاره صفة النفس قرر أصلًا نفيسًا: أن إنكار صفة النفس يستلزم إنكار جميع الصفات، ولا شك أن إنكار الصفات إنكار لوجوده تعالى: (والنفس تجمع الصفات كلها، فإذا نفيت النفس نفيت الصفات، وإذا نفيت الصفات كان لا شيء)[٢].

وهذا قريب مما أصلَّه شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، في التدمرية بقوله: (القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات)[٣].

ولما رد الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على قولهم بالمجاز قعَّد القاعدة الشهيرة

(١) الدارمي «النقض»، (ص: ٣٢٠).
(٢) المرجع السابق، (ص: ٥٤٧).
(٣) ابن تيمية «التدمرية»، (ص: ٤٣).

بأن الأصل في الكلام الحقيقة فقال: (ونحن قد عرفنا بحمد الله تعالى من لغات العرب هذه المجازات التي اتخذتموها دلسة وأغلوطة على الجهال، تنفون بها عن الله حقائق الصفات بعلل المجازات، غير أنا نقول: لا يحكم للأغرب من كلام العرب على الأغلب، ولكن نصرف معانيها إلى الأغلب حتى تأتوا ببرهان أنه عنى بها الأغرب، وهذا هو المذهب الذي إلى العدل والإنصاف أقرب، لا أن تُعترض صفات الله المعروفة المقبولة عند أهل البصر فنصرف معانيها بعلة المجازات إلى ما هو أنكر، وترد على الله بداحض الحجج وبالتي هو أعوج، وكذلك ظاهر القرآن وجميع ألفاظ الروايات تصرف معانيها إلى العموم، حتى يأتي متأول ببرهان بيّن أنه أريد بها الخصوص؛ لأن الله قال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥])[(١)].

(١) الدارمي «النقض»، (ص: ٥٥٠، ٥٥١)، وينظر مزيد من الأمثلة في (ص: ١٨) من هذا البحث.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، وأصلي وأسلم على النبي المجتبى خير الورى، وعلى آله وصحبه أجمعين، **أما بعد:**

ففي ختام بحثي أدوِّن ما توصلت إليه من نتائج، وهي كما يلي:

أولاً: اعتمد الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في منهجه على أن الأصل إماتة الباطل بعدم نشره فصرّح بعدم رغبته في الرد لو لم تنشر هذه البدعة للعوام، كما أنه لا يسهب ولا يسترسل في إيراد الشبهة، بل ينقل فحواها بإجمال، ويفصِّل في نقدها، كما صرّح بالإعراض عن الرد على بعض الشبه التي لم يتطرق لها المخالف.

ثانيًا: حرص الإمام الدرامي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على الجمع بين النصوص الشرعية والتحليل العقلي في الرد على المخالف؛ سعيًا في إقناع الخصم بكل وجه ممكن، وإبطالًا لدعوى تعارض العقل والنقل، وجمود المنهج السلفي.

ثالثًا: قرر الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المقصد الأعظم من نقض البدع حماية للدين، ونصرة له، لا لأغراض دنيوية ولعل هذا السبب الذي أبقى الله به كتابه، ودثر كتاب مخالفه المبتدع.

رابعًا: بيّن الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مرجعيَّة هذا المبتدع في بدعته، وأنه لم يعتمد على نصوص الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة في موضع واحد، بل كان مستندًا على نصوص المبتدعة قبله ممن عرفوا بالزندقة والضلالة؛ فكان أظهر لفساد قوله، وقاطعًا لعذره في تمسكه بالبدعة.

خامسًا: جمع الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين تقرير الحق بأدلته الصحيحة وبين إبطال الشبهات التي يستند عليها أهل الباطل من باب الجمع بين التحلية والتخلية فلا تحلية إلا بعد تخلية.

سادسًا: اهتم الإمام الدارامي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالاستدلال باللغة العربية الموافقة للوحي، كما حرص على بيان انتهاك البدعة للمعاني اللغوية، بل مخالفتها لجميع اللغات، وقد طالب كل من استدل على بدعته بما يخالف الدلالات اللغوية والأساليب العربية بالبينة على دعواهم وإلا فإن قولهم باطل مردود.

سابعًا: مال الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ -أحيانًا- إلى الشدة في الرد، ونزع إلى الغلظة لا سيما وأن هذا المبتدع داعيًا إلى بدعته، يُلبِّس على العامة عقائدهم فاستلزم تحذيره ظهور الشدة والقوة.

ثامنًا: قدّم الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ الأدلة الشرعية على ما سواها من الأدلة وأكثر من سردها، معظمًا لها، وهذا من أهم سمات منهج الإمام الدارمي خصوصًا، والسلف عمومًا.

تاسعًا: يقوم منهج الإمام الدرامي في ردوده على سمة كبرى: وهي الإنصاف والعدل، وتجلّى في أنه لم يقوّل المعارض ما لم يقله، ولم يلزمه بإلزامات لا يحتملها قوله.

عاشرًا: وضوح منهج الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نقد البدع وردِّها، وهذا المنهج مستنبط من الوحي، وقد سار عليه الأئمة والعلماء قديمًا وحديثًا، فوجب الاقتداء بهم والحذو على طريقهم.

وفي ختام بحثي:

فإني أوصي بالحرص على دراسة منهج السلف في الرد على البدع؛ لإظهار سلامة منهجهم وموافقته للوحي، وللاقتداء بهم في الرد على المخالف.

وصل اللهم وسلم على نبينا محمد

وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

١- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، «بدائع الفوائد» (ط، بيروت: دار الكتاب العربي، لبنان).

٢- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. «اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية» تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، (ط٤، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ).

٣- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» تحقيق: حسين بن عكاشة بن رمضان، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، لبنان، ١٤٤٢هـ).

٤- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، «الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية»، (ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية،١٤١٧هـ).

٥- الأصبهاني، أبو القاسم، إسماعيل بن محمد بن الفضل، «سير السلف الصالحين»، تحقيق: د. كرم بن حلمي بن فرحات بن أحمد، (ط، الرياض: دار الراية، المملكة العربية السعودية).

٦- الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، «المحلى بالآثار»، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، (ط، بيروت: دار الفكر، لبنان).

٧- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب، «المنهاج في ترتيب الحجاج»، تحقيق: عبد المجيد تركي، (ط٣، باريس: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١م).

٨- البخاري الجعفي، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، «صحيح البخاري»، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (ط٥، دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، ١٤١٤هـ).

٩- البربهاري، أبو محمد الحسن بن علي بن خلف، «شرح السنة» تحقيق: خالد بن قاسم الردادي، (ط٢، الرياض: دار السلف، المملكة العربية السعودية، ١٤١٨هـ).

١٠- البستي، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، «الثقات» إشراف: د. محمد عبد المعيد خان (ط١، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، الهند، ١٣٩٣هـ).

١١- التركيُّ العَونيُّ، أبو المظفر يوسف بن قِزْأُوغلي، «مرآة الزمان في تواريخ الأعيان»، تحقيق: محمد بركات، كامل محمد الخراط، عمار ريحاوي، محمد رضوان عرقسوسي، أنور طالب، فادي المغربي، رضوان مامو، محمد معتز كريم الدين، زاهر إسحاق، محمد أنس الخن، إبراهيم الزيبق، (ط١، دمشق: دار الرسالة العالمية، سوريا، ١٤٣٤هـ).

١٢- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى، «الجامع الكبير» تحقيق: بشار عواد معروف، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، لبنان، ١٩٩٦م).

١٣- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، «التعريفات»، تحقيق: جماعة من العلماء، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٠٣هـ).

١٤- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، «التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع» تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي (ط٦، الرياض: مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، ١٤٢١هـ).

١٥- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، «الرد على المنطقيين»، (ط، بيروت: دار المعرفة، لبنان).

١٦- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق: محمد رشاد سالم، (ط٢، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود: المملكة العربية السعودية، ١٤١١هـ).

١٧- الحراني، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، «مجموع الفتاوى» جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد. (ط، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ١٤٢٥هـ).

١٨- الدارمي، عثمان بن سعيد. «نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد» تحقيق: منصور بن عبد العزيز السمّاري (ط١، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤١٩هـ).

١٩- الدمشقي، علي بن الحسن ابن هبة الله المعروف بابن عساكر، «تاريخ مدينة دمشق، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها» تحقيق: أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي، (ط، دار الفكر، ١٤١٥هـ).

٢٠- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، «تذكرة الحفاظ» وضع حواشيه: زكريا عميرات، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٩هـ).

٢١- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، «تاريخ الإسلام

ووفيات المشاهير والأعلام» تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، (ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي، لبنان، ١٤١٣هـ).

٢٢- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. «سير أعلام النبلاء» تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، (ط٣، دار الرسالة، ١٤٠٥هـ).

٢٣- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، «المعين في طبقات المحدثين» تحقيق: د. همام عبد الرحيم سعيد، (ط١، عمان: دار الفرقان، الأردن، ١٤٠٤هـ).

٢٤- السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، «طبقات الشافعية الكبرى»، تحقيق: محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو، (ط٢، الجيزة: دار هجر، ١٤١٣هـ).

٢٥- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي. «سنن أبي داود» تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل بللي، (ط١، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ).

٢٦- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»، تحقيق: د. علي سامي النشار، سعاد علي، (ط، مجمع البحوث الإسلامية).

٢٧- الشيباني الجزري، علي بن أبي الكرم ابن الأثير، «الكامل في التاريخ» تحقيق: عمر عبد السلام تدمري (ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، لبنان، ١٤١٧هـ).

٢٨- الشيباني، أحمد بن حنبل، «مسند الإمام أحمد بن حنبل» تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ).

٢٩- الصالحي، محمد بن أحمد بن عبد الهادي، «رسالة لطيفة في أحاديث متفرقة ضعيفة»، تحقيق: محمد عيد العباسي، (ط٢، الرياض: دار الهدى، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٤هـ).

٣٠- الصفدي، خليل بن أيبك بن عبد الله، «الوافي بالوفيات» تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (ط، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ).

٣١- العكبري، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بَطَّة، «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة» تحقيق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، (ط٢، الرياض: دار الراية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٥هـ).

٣٢- العكري، عبد الحي بن أحمد ابن العماد، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» تحقيق: محمود الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، (ط١، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ).

٣٣- القرشي، إسماعيل بن عمر بن كثير، «البداية والنهاية» تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط١، دار هجر، ١٤١٨هـ).

٣٤- القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد المعروف بابن ماجه، «السنن»، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، (ط١، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ).

٣٥- القزويني، خليل بن عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن الخليل، «الإرشاد في معرفة علماء الحديث» تحقيق: د. محمد سعيد عمر إدريس، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ).

٣٦- القشيري النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، «صحيح مسلم» تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (ط، مطبعة بيروت: دار إحياء التراث العربي -لبنان، ١٣٧٤هـ).

٣٧- المقرئ، أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد، «أحاديث في ذم الكلام وأهله» انتخبها الإمام أبو الفضل المقرئ من رد أبي عبد الرحمن السلمي على أهل الكلام، تحقيق: د. ناصر بن عبد الرحمن الجديع، (ط١، دار أطلس، ١٤١٧هـ).

٣٨- الملطي العسقلاني، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، «التنبيه والرد على أصحاب الأهواء والبدع»، تحقيق: أحمد بن علي بن المثنى آل القفيلي، (ط١، المدينة: دار النصيحة، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٩هـ).

٣٩- المناوي القاهري، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين، «التوقيف على مهمات التعاريف»، (ط١، القاهرة: عالم الكتب، مصر، ١٤١٠هـ).

Kāmil Qarā Billī, and ʿAbd al-Laṭīf Ḥarz Allāh. (1st ed., Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, 1430 H).

35- al-Qazwīnī, Khalīl ibn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn al-Khalīl. al-Irshād fī Maʿrifat ʿUlamāʾ al-Ḥadīth. Edited by Dr. Muḥammad Saʿīd ʿUmar Idrīs. (1st ed., Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1409 H).

36- al-Qushayrī al-Nīsābūrī, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj. Ṣaḥīḥ Muslim. Edited by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, Lebanon, 1374 H).

37-al-Muqriʾ, Abū al-Faḍl ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad. Aḥādīth fī Dhamm al-Kalām wa-Ahlihi: Intakhabahā al-Imām Abū al-Faḍl al-Muqriʾ min Radd Abī ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī ʿalá Ahl al-Kalām. Edited by Dr. Nāṣir ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Judayʿ. (1st ed., Dār Atlas, 1417 H).

38- al-Malṭī al-ʿAsqalānī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿAbd al-Raḥmān. al-Tanbīh wa-al-Radd ʿalá Aṣḥāb al-Ahwāʾ wa-al-Bidaʿ. Edited by Aḥmad ibn ʿAlī ibn al-Muthannā Āl al-Qafīlī. (1st ed., al-Madīnah: Dār al-Naṣīḥah, Saudi Arabia, 1439 H).

39- al-Manāwī al-Qāhirī, Zayn al-Dīn Muḥammad, also known as ʿAbd al-Rȧūf ibn Tāj al-ʿĀrifīn ibn ʿAlī ibn Zayn al-ʿĀbidīn. al-Tawqīf ʿalá Muhimmāt al-Taʿārīf. (1st ed., Cairo: ʿĀlam al-Kutub, Egypt, 1410 H).

Dāwūd. Edited by Shuʿayb al-Arnāūṭ and Muḥammad Kāmil Billī. (1st ed., Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, 1430 H).

26- al-Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn. Ṣawn al-Manṭiq wa-al-Kalām ʿan Fanay al-Manṭiq wa-al-Kalām. Edited by Dr. ʿAlī Sāmī al-Nashshār and Suʿād ʿAlī. (n.d., Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyyah).

27- al-Shaybānī al-Jazarī, ʿAlī ibn Abī al-Karam Ibn al-Athīr. al-Kāmil fī al-Tārīkh. Edited by ʿUmar ʿAbd al-Salām al-Tadmurī. (1st ed., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Lebanon, 1417 H).

28-al-Shaybānī, Aḥmad ibn Ḥanbal. Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal. Edited by Shuʿayb al-Arnāūṭ, ʿĀdil Murshid, and others. (1st ed., Muʾassasat al-Risālah, 1421 H).

29- al-Ṣāliḥī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿAbd al-Hādī. Risālah Laṭīfah fī Aḥādīth Mutafarriqah Ḍaʿīfah. Edited by Muḥammad ʿĪd al-ʿAbbāsī. (2nd ed., Riyadh: Dār al-Hudā, Saudi Arabia, 1404 H).

30- al-Ṣafadī, Khalīl ibn Aybak ibn ʿAbd Allāh. al-Wāfī bi-al-Wafayāt. Edited by Aḥmad al-Arnāūṭ and Turkī Muṣṭafā. (n.d., Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1420 H).

31-al-ʿUkbarī, Abū ʿAbd Allāh ʿUbayd Allāh ibn Muḥammad ibn Baṭṭah. al-Ibānah ʿan Sharīʿat al-Firqah al-Nājiyah wa-Mujāanabat al-Firaq al-Madhmūmah. Edited by Riḍā Maʿṭī, ʿUthmān al-Athiyūbī, Yūsuf al-Wābil, al-Walīd ibn Sayf al-Naṣr, and Ḥamad al-Tuwayjirī. (2nd ed., Riyadh: Dār al-Rāyah, Saudi Arabia, 1415 H).

32- al-ʿImād al-Ḥanbalī, ʿAbd al-Ḥayy ibn Aḥmad. Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab. Edited by Maḥmūd al-Arnāūṭ and ʿAbd al-Qādir al-Arnāūṭ. (1st ed., Damascus & Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1406 H).

33- al-Qurashī, Ismāʿīl ibn ʿUmar ibn Kathīr. al-Bidāyah wa-al-Nihāyah. Edited by ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. (1st ed., Dār Hajr, 1418 H).

34-al-Qazwīnī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Yazīd, known as Ibn Mājah. al-Sunan. Edited by Shuʿayb al-Arnāūṭ, ʿĀdil Murshid, Muḥammad

17- al-Ḥarrānī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah. Majmūʿ al-Fatāwā. Compiled and arranged by ʿAbd al-Raḥmān ibn Qāsim and his son Muḥammad. (Al-Madīnah al-Munawwarah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qurʾān, Saudi Arabia, 1425 H).

18- al-Dārimī, ʿUthmān ibn Saʿīd. Naqdh ʿUthmān ibn Saʿīd ʿalá al-Marīsī al-Jahmī al-ʿAnīd fīmā Iftarā ʿalá Allāh fī al-Tawḥīd. Edited by Manṣūr ibn ʿAbd al-ʿAzīz al-Simmārī. (1st ed., Riyadh: Maktabat Aḍwāʾ al-Salaf, 1419 H).

19-al-Dimashqī, ʿAlī ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allāh, known as Ibn ʿAsākir. Tārīkh Madīnat Dimashq wa-Dhikr Faḍlihā wa-Tasmiyat Man Ḥallahā min al-Amāthil aw Ijtāza bi-Nawāḥīhā min Wāridīhā wa-Ahlihā. Edited by Abū Saʿīd ʿUmar ibn Gharāmah al-ʿAmrawī. (Beirut: Dār al-Fikr, 1415 H).

20- al-Dhahabī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān. Tadhkirat al-Ḥuffāẓ. Annotated by Zakariyyā ʿUmayrāt. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Lebanon, 1419 H).

21- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān ibn Qāymāz. Tārīkh al-Islām wa-Wafayāt al-Mashāhīr wa-al-Aʿlām. Edited by ʿUmar ʿAbd al-Salām al-Tadmurī. (2nd ed., Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Lebanon, 1413 H).

22-al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān. Siyar Aʿlām al-Nubalāʾ. Edited by a group of scholars under the supervision of Shaykh Shuʿayb al-Arnảūṭ. (3rd ed., Dār al-Risālah, 1405 H).

23- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān. al-Muʿīn fī Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn. Edited by Dr. Hammām ʿAbd al-Raḥīm Saʿīd. (1st ed., Amman: Dār al-Furqān, Jordan, 1404 H).

24- al-Subkī, ʿAbd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn. Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyyah al-Kubrá. Edited by Maḥmūd al-Ṭanāḥī and Dr. ʿAbd al-Fattāḥ al-Ḥilū. (2nd ed., al-Jīzah: Dār Hajr, 1413 H).

25-al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ashʿath al-Azdī. Sunan Abī

Bukhārī. Edited by Dr. Muṣṭafá Dīb al-Bughā. (5th ed., Damascus: Dār Ibn Kathīr & Dār al-Yamāmah, 1414 H).

9- al-Barbahārī, Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn ʿAlī ibn Khalaf. Sharḥ al-Sunnah. Edited by Khālid ibn Qāsim al-Raddādī. (2nd ed., Riyadh: Dār al-Salaf, Saudi Arabia, 1418 H).

10-al-Busṯī, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad ibn Ḥibbān. al-Thiqāt. Supervised by Dr. Muḥammad ʿAbd al-Maʿīd Khān. (1st ed., Hyderabad: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyyah, India, 1393 H).

11- al-Turkī al-ʿAwnī, Abū al-Muẓaffar Yūsuf ibn Qizʾūghlī. Mirʾāt al-Zamān fī Tārīkh al-Aʿyān. Edited by Muḥammad Barakāt, Kāmil Muḥammad al-Khaṭṭār, ʿAmmār Rayḥāwī, Muḥammad Riḍwān ʿArqūsūsī, Anwar Ṭālib, Fādī al-Maghribī, Riḍwān Māmū, Muḥammad Muʿtaz Karīm al-Dīn, Zāhir Isḥāq, Muḥammad Anas al-Khinn, and Ibrāhīm al-Zaybaq. (1st ed., Damascus: Dār al-Risālah al-ʿĀlamiyyah, Syria, 1434 H).

12- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsá Abū ʿĪsá. al-Jāmiʿ al-Kabīr. Edited by Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. (1st ed., Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, Lebanon, 1996 CE).

13-al-Jurjānī, ʿAlī ibn Muḥammad ibn ʿAlī al-Zayn al-Sharīf. al-Taʿrīfāt. Edited by a group of scholars. (1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Lebanon, 1403 H).

14 - al-Ḥarrānī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah. al-Tadmuriyyah: Taḥqīq al-Ithbāt li-al-Asmāʾ wa-al-Ṣifāt wa-Ḥaqīqat al-Jamʿ bayn al-Qadar wa-al-Sharʿ. Edited by Dr. Muḥammad ibn ʿŪdah al-Saʿwī. (6th ed., Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, Saudi Arabia, 1421 H).

15- al-Ḥarrānī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah. al-Radd ʿalá al-Manṭiqiyyīn. (Beirut: Dār al-Maʿrifah, Lebanon, n.d.).

16-al-Ḥarrānī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah. Darʾ Taʿāruḍ al-ʿAql wa-al-Naql. Edited by Muḥammad Rashād Sālim. (2nd ed., Riyadh: Imām Muḥammad ibn Saʿūd Islamic University, Saudi Arabia, 1411 H).

Index of Sources and References

1- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb. Badāʾiʿ al-Fawāʾid. (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Lebanon, n.d.).

2- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb. Ijtimāʿ al-Juyūsh al-Islāmīyah ʿalá Ḥarb al-Muʿaṭṭilah wa-al-Jahmīyah. Edited by Zāʾid ibn Aḥmad al-Nashīrī. (4th ed., Riyadh: Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm, 1440 H).

3- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb. al-Ṣawāʿiq al-Mursalah ʿalá al-Jahmīyah wa-al-Muʿaṭṭilah. Edited by Ḥusayn ibn ʿUkkāshah ibn Ramaḍān. (1st ed., Beirut: Dār Ibn Ḥazm, Lebanon, 1442 H).

4- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb. al-Kāfiyah al-Shāfiyah fī al-Intiṣār lil-Firqah al-Nājiyah. (2nd ed., Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah, 1417 H).

5- al-Aṣbahānī, Abū al-Qāsim Ismāʿīl ibn Muḥammad ibn al-Faḍl. Siyar al-Salaf al-Ṣāliḥīn. Edited by Dr. Karam ibn Ḥilmī ibn Farḥāt ibn Aḥmad. (Riyadh: Dār al-Rāyah, Saudi Arabia, n.d.).

6- al-Andalusī, ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd ibn Ḥazm. al-Muḥallá bi-al-Āthār. Edited by ʿAbd al-Ghaffār Sulaymān al-Bandārī. (Beirut: Dār al-Fikr, Lebanon, n.d.).

7- al-Bājī, Abū al-Walīd Sulaymān ibn Khalaf ibn Saʿd ibn Ayyūb. al-Minhāj fī Tartīb al-Ḥujaj. Edited by ʿAbd al-Majīd Turki. (3rd ed., Paris: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001 CE).

8- al-Bukhārī al-Juʿfī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ismāʿīl. Ṣaḥīḥ al-

فهرس الموضوعات

ملخص البحث ١٤١
Abstract ١٤٢
المقدمة ١٤٣
المبحث الأول: التعريف بالإمام عثمان بن سعيد الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ١٤٨
المبحث الثاني: التعريف بكتاب «نقض الدارمي على المريسي» ١٥٢
المبحث الثالث: منهج الإمام الدارمي في الرد على البدع ١٥٩
الخاتمة ١٩٩
فهرس المصادر والمراجع ٢٠٢
Index of Sources and References ٢١٢
فهرس الموضوعات ٢١٣

مجلة الدراسات العقدية

رسالة صوت القارئ للقرآن التالي له باللسان هل هو مخلوق أو غير مخلوق للمؤلف: أبي عبد الله محمد بن موسى العمراني (ت: ٥٦٨هـ) «دراسة وتحقيقًا»

“The Voice of the Qur’an Reciter Reaching the One After Him -Is It Created or Uncreated?” By: Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Mūsā al-ʿImrānī (d. 568 AH) Edited and Studied

إعداد:

د. منى بنت عبد الرحمن بن إبراهيم الشنيفي

أستاذ مشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة في

كلية أصول الدين والدعوة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

Prepared by:

Dr. Munā bint ʿAbd al-Raḥmān ibn Ibrāhīm al-Shunayfī

Associate Professor, Department of Creed and Doctrines ,College of Fundamentals of Religion and Daʿwah ,Imam Muhammad ibn Saud Islamic University

Email: maalshanifi@imamu.edu.sa

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date	تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date
١١/ ١/ ١٤٤٧هـ - 6/ 7/ 2025 CE	١٠/ ٣/ ١٤٤٧ هـ - 2/ 9/ 2025 CE

تاريخ نشر البحث A Research publication Date	
رجب ١٤٤٧هـ	January 2026 CE

DOI: 10.36046/0793-018-037-004

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

هذا البحث يعتني بتحقيق: (رسالة في صوت القارئ للقرآن التالي له باللسان هل هو مخلوق أو غير مخلوق)، للمؤلف: أبي عبد الله محمد بن موسى العمراني المتوفى سنة (٥٦٨هـ)، وتضمن قسمًا في دراسة مسائل مهمة: اتصاف الله تعالى بصفة الكلام والأدلة الدالة على ذلك من الكتاب والسنة، وبيان أبرز أقوال المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة، كما تناول البحثُ مسألة اللفظ والملفوظ وبيان مذهب الإمامين الإمام أحمد والبخاري، كما أن المؤلف ميّز بين صوت القارئ للقرآن وبين الحروف والكلمات، فأما صوت القارئ فهو مخلوق متعلق بالعبد، وأما الحروف والكلمات والآيات فهي كلام الله تعالى متعلقة بالرب وصفة من صفات الكمال، وقد كشف المؤلف ضلال من زعم أن القرآن مخلوق منفصل عن ذات الرب من الجهمية والمعتزلة، ومن زعم أن القرآن عبارة أو حكاية عن المعنى القائم بذات الرب وما في هذا القول من الضلال، فجمعوا بين الفهم الفاسد وإنكار الحق الذي تدل عليه النصوص من أن الله تعالى متصف بالكلام حقيقة، يتكلم بحرف وصوت يسمع، وهي صفة ذات وفعل.

وقد شرُفتُ بتحقيق هذه الرسالة من خلال نسخ المخطوط، وجعلت الأصل نسخة (عاطف أفندي)، ثم قابلتها بالنسخة الأخرى (نور عثمانية)، وقمت بالتعليق على ما يحتاج إلى تعليق كما هو متبع في منهج البحث الأكاديمي.

الكلمات المفتاحية: القرآن كلام الله –صوت القارئ– اللفظ والملفوظ– صوت التالي.

Abstract

This study is dedicated to the critical edition of the treatise: A Treatise on the Voice of the Reciter of the Qur'an—Whether It Is Created or Uncreated, authored by Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Mūsā al-ʿUmrānī (d. ٥٦٨ AH). The research includes a section analyzing key theological issues, such as the attribute of speech ascribed to Allah Almighty, along with textual evidences from the Qur'an and Sunnah affirming it. It also outlines the principal views of those who opposed the creed of Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʿah.

The study further examines the issue of utterance (lafẓ) and the uttered (malfūẓ), clarifying the positions of Imām Aḥmad and Imām al-Bukhārī. The author distinguishes between the voice of the reciter and the actual words and letters of the Qur'an: the reciter's voice is created and attributed to the servant, whereas the letters, words, and verses are the speech of Allah—uncreated, divine, and a perfect attribute of the Lord.

The author exposes the deviation of those who claimed that the Qur'an is a created entity separate from the essence of the Lord, such as the Jahmiyyah and the Muʿtazilah. He also refutes the claim that the Qur'an is merely an expression (ʿibārah) or representation (ḥikāyah) of a meaning that exists within the Divine Essence, highlighting the misguidance inherent in such assertions. These groups combined corrupt understanding with the denial of clear textual proofs that affirm Allah's attribute of speech in a real and true sense—speech consisting of letters and a sound that is heard, and which is both an essential and active attribute.

I was honored to undertake the verification of this treatise through manuscript comparison, using the ʿĀṭif Afandī copy as the base text, and collating it with the Nūr ʿUthmāniyyah manuscript. I also provided scholarly commentary wherever necessary, following academic research methodology.

Keywords: The Qur'an as the Speech of Allah – Reciter's Voice – Lafẓ and Malfūẓ – Voice of the Reciter

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ به من شرور أنفسنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن من نعمة الله على الأمة أن أكمل لها الدين، وأتم النعمة، وما قبض رسول الله صلى الله عليه إلا وترك الأمة على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، ومن أعظم المقاصد التي نزل بها القرآن دعوةُ الناس إلى توحيده الخالص الذي لا يشوبه الشرك، وإلى ذلك دعا رسوله ﷺ؛ ليكون الدين لله، وسار على هذا المنهج الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وخلفهم علماء الأمة الجهابذة، فحملوا هذا العلم ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، وقد انبرى العلامة أبو عبد الله محمد بن موسى العمراني، فدرّس وأفتى وألّف، ومن تآليفه هذه الرسالة النفيسة التي قرّر فيها عقيدة السلف في (**رسالة في صوت القارئ للقرآن التالي له باللسان هل هو مخلوق أو غير مخلوق**).

فقد قرر المؤلف مسألة دقيقة تلتبس على بعض الناس، وهو الصوت المسموع من القارئ للقرآن أهو مخلوق أم غير مخلوق، وقد ميّز المؤلف بين صفة الله

وأنه تكلم بالقرآن بحرف وصوت يسمع فأنزله إلى نبيه ﷺ، وبين صوت القارئ بالقرآن وفعله المتعلق بالعبد وهو مخلوق، واستشهد بالأدلة من الكتاب والسنة، وفق عقيدة السلف، مع إيجاز ووضوح للعبارة؛ لذا استعنت بالله على إخراجها وضمنتها مسائل هي مفتاح للقارئ لهذه الرسالة، أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم.

أولًا: أهمية البحث وأسباب اختياره:

١-أن مضمون الرسالة متعلق بصفة من صفات الله تعالى وهي كلامه وشرف العلم بشرف المعلوم جَلَّ وَعَلَا.

٢-أن المؤلف طرح فيها مسألة مهمة، وميز فيها وفصَّل على وجازتها.

ثانيًا: هدف البحث:

إخراج هذه الرسالة وضمها لخزانة المكتبة السلفية.

رابعًا: منهج البحث:

سأعتمد المنهج المتبع في التحقيق عند الباحثين، وذلك كما يلي:

١-اعتمدت الرسم العثماني للآيات القرآنية، وبينت سورها وأرقامها.

٢-خرجت الأحاديث، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك، وإن كان في غيرهما خرجته من مظانه من كتب السنة، ثم ذكرت الحكم عليه من حيث الصحة والضعف، وغير ذلك.

٣-وثقت النقول من مصادرها.

٤-وضحت الألفاظ الغريبة.

خامسًا: خطة البحث:

تنقسم الرسالة إلى قسمين:

القسم الأول: قسم الدراسة، ويتضمن ما يأتي:

المسألة الأولى: ترجمة المؤلف.

المسألة الثانية: التعريف بالرسالة.

المسألة الثالثة: اتصاف الله تعالى بصفة الكلام وأقوال المخالفين.

المسألة الرابعة: صوت القارئ بالقرآن.

المسألة الخامسة: مسألة اللفظ والملفوظ.

القسم الثاني: الرسالة المحققة.

الخاتمة، وتتضمن أهم النتائج.

المصادر والمراجع.

القسم الأول

قسم الدراسة

المسألة الأولى: ترجمة المؤلف، والتعريف بالرسالة:

أولًا: ترجمة المؤلف:

اسمه ونسبه:

هو محمد بن موسى بن الحسين بن أسعد بن عبد الله بن محمد بن موسى بن عمران العمراني، نسبة إلى جده عمران المذكور، وهو ابن عم الإمام أبي الخير يحيى العمراني.

مولده ونشأته:

ولد سنة تسع وأربعين وأربعمائة، ونشأ في اليمن، وكانت اليمن في الفترة التي عاش فيها الشيخ العمراني تموج بالفتن والحروب والمذاهب المنحرفة، فقد كان فيها الشيعة الزيدية في صعدة[(١)]، وما حولها إلى نجران، والإسماعيلية الباطنية الصلحيون، ومنهم الزريعيون، ومنهم اليامیون أبناء علي بن حاتم

(١) صعدة مدينة في اليمن بينها بين صنعاء ستون فرسخا، وهي في الوقت الحاضر في جنوب المملكة العربية السعودية قريبة من جازان. انظر: «معجم البلدان» [٣/ ٤٠٦].

اليامي، وكانوا في صنعاء وأعمالها، والدولة السنية التي كانت موجودة هي دولة بني نجاح الأحباش، وقد قضى على هذه الدولة بنو مهدي من الخوارج، فأهلكوا الحرث والنسل، وكان بين أولئك الحكام والدول حروب دائمة في كل مكان، إلى أن قضى على جميع هؤلاء الدولة الأيوبية سنة (٥٦٩ هـ)[(١)].

صفاته وطلبه للعلم:

عرف رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالحفظ والذكاء، وهو أول من لزم مجلس الإمام يحيى أبي الخير العمراني (٥٥٨هـ) ابن عمه، وقرأ عليه سنة سبع عشرة وخمسمائة، وكان فقيهًا محققًا مدققًا، عارفًا في فنون شتى، منها: الفقه، والنحو، واللغة، والحديث، والفرائض، والحساب، وعلوم شتى.

الشّيخ يحيى العمراني (٥٥٨هـ) يثني عليه بجودة الفقه: «ذاكرت الفقيه محمّد بن موسى في الجزء الأول وأكثر الثّاني من البيان غيبًا فوجدته حافظًا متقنًا وكان نظيف الفقه، زاهدًا عفيفًا حسن الأخلاق، متنزهًا عن الشقاق»[(٢)].

وكان زاهدًا عفيفًا، حسن الأخلاق، رأس ودرّس أيام شيخه الإمام يحيى العمراني، وبه تفقه كثيرون، جمع بين الوزارة والقضاء في اليمن.

تلاميذه:

مِنْهُم ابناه حسان (٥٩٥هـ) وَأحمد، وَعلي بن هَارُون البرعي، وَعبد الله بن أَحْمد الْجَعْدِي، وأسعد بن مُحَمَّد المري، وَمُحَمّد بن أبي بكر بن مفلت.

وتفقه عليه أيضًا بأصول الفقه و(النكت): أحمد بن يوسف، وأخوه موسى

(١) انظر: «تاريخ اليمن» المسمى بهجة الزمن في تاريخ اليمن (ص: ٤٥- ٨٠)، تاج الدين عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني، ت: مصطفى حجازي، دار الكلمة، صنعاء.

(٢) «السلوك في طبقات العلماء والملوك» [١/ ٣٣٦].

ابن يوسف، وأخذ عليه (تعليقة الأصول): أسعد بن محمد، وعبد الله بن عثمان ابن دُحَيْم وغيرهم.

مؤلفاته:

ذكر الزركلي أنه له رسائل، وقد جمعت رسائله في مجلد ضخم.

وفاته:

توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ نهار الأربعاء لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر شعبان سنة ثمان وستين وخمسمائة، في قرية (مصنعة سير)، عن عمر يناهز تسعًا وستين سنة، وقيل: توفي سنة (٥٥٨هـ)[(١)].

عقيدته:

عقيدة الشيخ محمد بن موسى العمراني من خلال رسالته (صوت القارئ للقرآن)[(٢)] سلفي العقيدة، إلا أنه يؤخذ عليه رَحِمَهُ ٱللَّهُ تأثره بالمتكلمين واستخدامه لبعض تعبيراتهم.

ويمكن الحكم عليه من جانبين:

الأول: أنه درس وتتلمذ على شيخه وابن عمه الإمام أبي الخير يحيى العمراني مؤلف كتاب (الانتصار في الرد على القدرية الأشرار)، فهو شيخه الذي لازمه، فقد كان سلفي العقيدة وداعية إليها، ودافع عنها ورد على المعتزلة وأظهر فساد مذهبهم، كما رد فيه على الأشاعرة، وأظهر انحرافهم في مسائل

(١) ينظر: «طبقات فقهاء اليمن»، (ص: ١٨٥)، «قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر» [٤/ ٢٠٢]، «السلوك في طبقات العلماء والملوك» [١/ ٣٣٦]، «الأعلام»، للزركلي [٦/ ٣٢].

(٢) اجتهدت في الحصول على رسائل أخرى للمؤلف ولم أجد.

في الصفات وغيرها إلا أنه تأثر بالمتكلمين في بعض المسائل، وله عناية بكتب السلف كالشريعة للآجري، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة اللالكائي[(١)]، والشيخ محمد العمراني تأثر بشيخه وسلك منهجه وتأثر بعباراته.

الثاني: الحكم على عقيدته من خلال هذه الرسالة التي بين أيدينا، فيظهر أنه سلفي العقيدة متأثر بالمتكلمين، أما تأثره بالمتكلمين في قوله: إن القرآن قديم: «القرآن كلام الله منزل قديم غير مخلوق».

وقال: «فهذا القرآن حقيقة وهو قديم غير مخلوق»، وقوله: «والحروف قديمة غير مخلوقة».

فقد تأثر بشيخه الإمام أبي الخير العمراني فقد ذكر عقيدته في القرآن بقوله: «القرآن الذي هو كلام الله القديم»[(٢)]، ولم يقل أحد من السلف: إن كلام الله قديم، إلا أنهم قالوا: قديم النوع حادث الآحاد، ومعنى قديم النوع: أن جنس الكلام قديم، وأن الله لم يزل ولا يزال متكلمًا ليس الكلام حادثًا منه بعد أن لم يكن، ومعنى حادث الآحاد: أن آحاد كلامه حادثة.

أما سلوكه منهج السلف فيظهر من جوانب:

١- من حيث الاستدلال فقد استدل بأدلة الكتاب والسنة فقال: «إنَّ

(١) انظر: الانتصار في الرد على القدرية الأشرار [١/ ٢٢]، وقد أثنى عليه ابن القيم فقال: «قول أبي الخير العمراني، صاحب «البيان»، فقيه الشافعية ببلاد اليمن رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: له كتاب لطيف في السنة على مذهب أهل الحديث، صرَّح فيه بمسألة الفوقية والعلو، والاستواء حقيقة، وتكلّم الله عَزَّوَجَلَّ بهذا القرآن العربي المسموع بالآذان حقيقة، وأن جبرائيل عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ سمعه من الله سبحانه حقيقة، وصرَّح فيه بإثبات الصفات الخبرية، واحتجَّ بذلك ونصره، وصرَّح بمخالفة الجهمية والنفاة»، اجتماع الجيوش الإسلامية (ص: ٢٨١).

(٢) الانتصار في الرد على القدرية [١/ ١١١].

اعتقادنا في القرآن الكريم هو اعتقاد السلف الأخيار، والأئمة الأبرار، في اتباع ما ورد بالآي وفي صحيح الأخبار»، وقال: «اعتمادنا وتعويلنا على الأدلة الواردة بالقرآن والسنة».

٢- سلك العمراني منهج السلف بالاستدلال ولم يسلك طريقة المتكلمين ومنهجهم في الاستدلال، وذلك بتقديم الأدلة العقلية والتعويل عليها دون الكتاب والسنة، وأكد على ذلك فقال: «أدلة العقل فإن كانت موافقة للقرآن والسنة، ومعاضدة لهما فهي أدلة صحيحة معمول بها، وإذا كانت أدلة العقل مؤدية إلى تكذيب القرآن والسنة وردهما فهي عندنا مؤخرة عنهما غير معمول بها».

٣- اجتهد المؤلف في رسالته مع وجازتها في رده على الجهمية والمعتزلة الذين زعموا أن القرآن مخلوق، ورده على الكلابية والأشاعرة الذين قالوا: إن كلام الله معنى قائم بالنفس، وما هو مكتوب في المصاحف عبارة أو حكاية عن كلام الله، وهذه البدع برزت في زمن المؤلف، واعتنى شيخه أبو الخير العمراني بالرد على المعتزلة في كتابه (الانتصار في الرد على القدرية الأشرار) كما رد على الأشاعرة، وكان له مناظرات مع بعضهم.

ثانيًا: التعريف بالرسالة:

أولًا: سبب تأليف الرسالة وموضوعها:

ألف المصنف أبو عبد الله محمد بن موسى العمراني جوابًا على سؤال ورد إليه في مسألة مهمة وهي (صوت القارئ للقرآن هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟) كما قال في مقدمة رسالته: «فقد سألني بعض الأصحاب عمَّا يتضح

لي من الصواب، في صوت القارئ للقرآن، التالي له باللسان، هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟ وعن الحروف المكتوبة في الأوراق، هل يقع عليها الرؤية بالأحداق؟

فلم أجد بُدًّا من إجابته، مع كثرة كراهيتي لتدقيق القول في ذلك، والإمعان في سلوك هذه المسالك».

وقد أجاب على هذه المسألة بأدلة الكتاب والسنة التي دلت على أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، وصوت القارئ وتلاوته مخلوقة، إلا أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ أخطأ بقوله (أن القرآن كلام الله قديم) وإطلاق أنه قديم لم يرد عن السلف ويقصد أنه لا يتكلم بمشيئته جَلَّ وَعَلَا، وقد ردّ على من زعم أن القرآن مخلوق من الجهمية والمعتزلة، وبين فساد ما ذهب إليه الكلابية والأشاعرة من أن القرآن حكاية وعبارة عن كلام الله، وأن مؤدى قولهم كمن زعم أن القرآن مخلوق، بل هو أشد ضلالًا.

ثانيًا: النسخ المخطوطة:

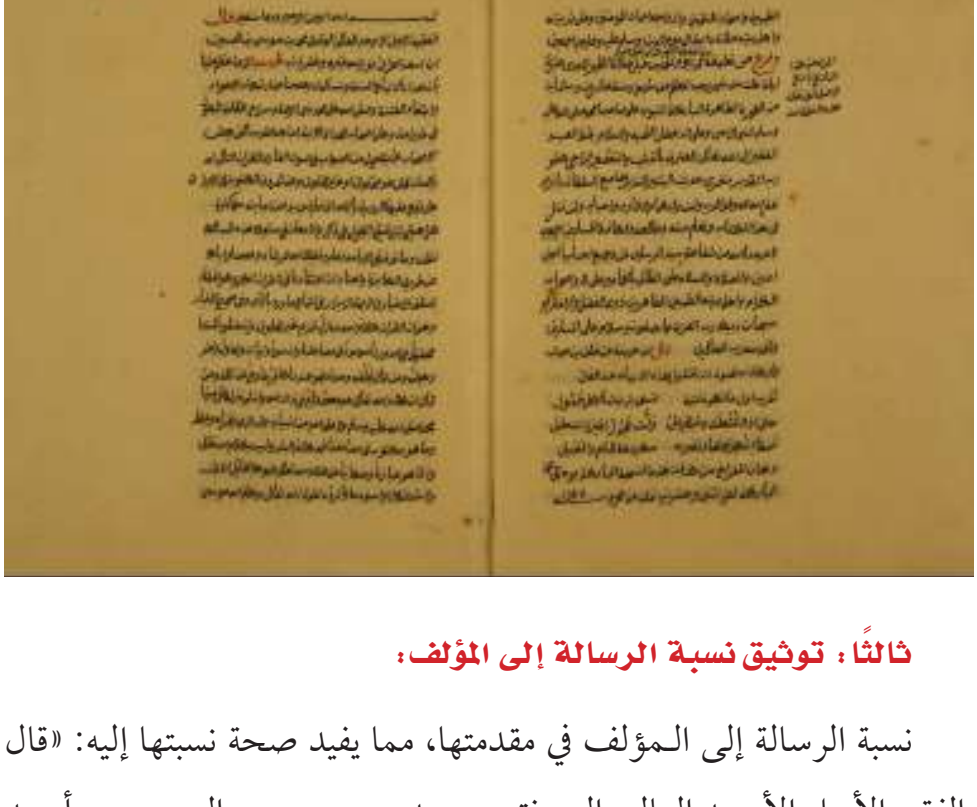
النسخة الأولى: بعنوان (رسالة في صوت القارئ للقرآن التالي له باللسان هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟) من مكتبة عاطف أفندي في تركيا ضمن مجموع برقم (١٣٦٠) من [١٨٥أ- ١٨٦أ]. وقعت في ذيل كتاب الشريعة للآجري، وهو منسوخ سنة (٦٢٠هـ)، وباقي المجموع كُتب بنفس الخط، فالأظهر أن الرسالة نسخت بالتاريخ نفسه، وقد جعلت هذه النسخة أصلًا.

عدد الأورق: لوحتان كبيرتان بخط دقيق، ولا يوجد تاريخ النسخ.

وصورتها كما يلي:

النسخة الثانية: من مكتبة نور عثمانية بتركيا ضمن مجموع برقم (١١٩٦) من [٤٤٥- ٤٤٧]، وهذه الرسالة وقعت في ذيل كتاب الشريعة للآجري، وهو منسوخ سنة (١١٥٧هـ)، وباقي المجموع مكتوب بنفس الخط، والأظهر أن تاريخ النسخ واحد، وهي نسخة جيدة كاملة وهي فيما يبدو منقولة من نسخة عاطف أفندي.

وصورتها كما يلي:



ثالثًا: توثيق نسبة الرسالة إلى المؤلف:

نسبة الرسالة إلى المؤلف في مقدمتها، مما يفيد صحة نسبتها إليه: «قال الفقيه الأجل الأوحد العالم الموفق، محمد بن موسى بن الحسين بن أسعد العمراني، نوّر الله قبره، وغفر ذنبه».

رابعًا: منهج المؤلف في رسالته:

منهج المؤلف يتضح من وجوه:

١ – اعتمد المؤلف أدلة الكتاب والسنة في عرضه للمسألة، فهما المصدر الأساس من مصادر التلقي عند أهل السنة والجماعة كما صرح بذلك: «وبعد، اعتمادنا وتعويلنا على الأدلة الواردة بالقرآن والسنة».

٢- بيَّن المؤلف موقفه من الأدلة العقلية، فما وافق القرآن والسنة قُبل، وإلا رُدّ كما قرر ذلك:

«وبعدُ اعتمادنا وتعويلنا على الأدلة الواردة بالقرآن والسنة، وأما غيرها من أدلة العقل، فإن كانت موافقة للقرآن والسنة، ومعاضدة لهما؛ فهي أدلة صحيحة معمول بها، وإذا كانت أدلة العقل مؤدية إلى تكذيب القرآن والسنة، وردهما؛ فهي عندنا مؤخرة عنهما، غير معمول بها».

٣- أن المؤلف عرض مسألة مهمة (صوت القارئ بالقرآن هل مخلوق) لدفع توهم من يتوهم أن صوت القارئ قديم غير مخلوق، أو حتى من زعم أن كلام الله المتلو في المصاحف مخلوق، فاعتمد طريقة السلف ومنهجهم بعبارة واضحة سهلة موجزة، بما يحقق الجواب على السائل.

المسألة الثانية: اتصاف الله تعالى بصفة الكلام، وأقوال المخالفين:

أجمع أهل السنة والجماعة على أن الله تعالى متصف بصفة الكلام، وكلامه من صفاته الذاتية؛ لاتصافه بها أزلًا وأبدًا، ومن صفاته الفعلية الواقعة بمشيئته وقدرته، وهو يتكلم بحرف وصوت يسمع، وأن القرآن والتوراة والإنجيل والزبور من كلام الله حروفها ومعانيها، وأن أصوات العباد وأداءهم وتلفظهم، كل ذلك مخلوق بائن من الله، **ويتضح ذلك بالدليل من وجوه:**

الأول: أن الله تعالى متصف بصفة الكلام حقيقة:

وهي صفة قائمة به غير بائنة عنه، لا ابتداء لاتصافه بها ولا انتهاء، **وقد استُدل على ذلك بأدلة عديدة من الكتاب والسنة منها:**

قول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤].

وقول الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وقول الله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨].

وعن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول اللّه ﷺ: «**بَيْنَا أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي نَعِيمٍ إِذْ سَطَعَ لَهُمْ نُورٌ، فَرَفَعُوا أَبْصَارَهُمْ، فَإِذَا الرَّبُّ جَلَّ جَلَالُهُ قَدْ أَشْرَفَ عَلَيْهِمْ مِنْ فَوْقِهِمْ، فَقَالَ: السلام عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ، وَهُوَ قَوْلُ اللهِ تعالى: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾** [يس: ٥٨]، **فَلَا يَلْتَفِتُونَ إِلَى شَيْءٍ مِمَّا هُمْ فِيهِ مِنَ النَّعِيمِ، مَا دَامُوا يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ، حتى يحتجب عنهم، وتبقى بركته ونوره**»[(١)].

وقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ٧٧]، فأهانهم بترك تكليمهم، والمراد أنّه لا يكلمهم تكليم تكريم...[(٢)].

وحديث أبي هريرة في احتجاج آدم وموسى فقال له آدم: «يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده»[(٣)].

ومن كلام الصحابة قول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا في قصة الإفك «ووالله ما كنت أظن أن الله ينزل براءتي وحيًا يتلى، ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله فيّ بأمر يتلى»[(٤)].

(١) «سنن ابن ماجة» (١٨٤)، وقال الأرنؤوط: ضعيف إلا أن العلماء استشهدوا به في هذه المسألة، انظر: «الشريعة» (١٠٢٧)، شرح العقيدة الطحاوية (ص: ١٣١).
(٢) ينظر: شرح الطحاوية، (ص: ١٧١).
(٣) أخرجه البخاري (٦٣٤٠)، ومسلم (٢٦٥٢).
(٤) أخرجه البخاري (٧٥٠٠)، ومسلم (٢١٣٥).

وعن فروة بن نوفل الأشجعي قال: كنت جارًا لخباب فخرجنا يومًا من المسجد وهو آخذ بيدي فقال: «يا هناه، تقرب إلى الله ما استطعت فإنك لن تقّرب إليه بشيءٍ أحب إليه من كلامه-يعني القرآن-»[(١)]، وجميع هذه الأدلة تدل على أن الله متصف بصفة الكلام حقيقة.

الثاني: أن كلام الله تعالى قديم النوع حادث الآحاد:

كلام الله من صفاته الذاتية لاتصافه به أزلًا وأبدًا، ومن صفاته الفعلية الواقعة بمشيئته وقدرته.

وحادث الآحاد ليس معناه أن كلامه مخلوق حادث؛ وإنما كلامه تعالى متعلق بمشيئته سبحانه كما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فقد كلم الله موسى بكلام في وقت معين، وكان قبل ذلك موصوفًا بالكلام على ما يليق به جَلَّوَعَلَا، فجنس الكلام قديم لم يزل مُتَكَلِّمًا، يتكلم متى شاء، فهو سبحانه لم يزل مُتَكَلِّمًا وكلامه سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من صفاته وكلامه لم ينقطع؛ وأفراده وآحاده لا تزال متجددة، ولهذا سَمَّى الله عَزَّوَجَلَّ كلامه مُحْدَثًا في قوله في أول سورة (الأنبياء): ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢]، مُحْدَثٍ يعني حَدِيْثٍ جَدِيْدٍ[(٢)].

إثبات أن الكلام يتعلق بمشيئته، وأن آحاده حادثة:

إن نوع الكلام أزلي يعني: أن الله لم يزل متكلمًا، وآحاده: التي يُكلِّم بها رسله وعباده، وكذلك يكلم من شاء من خلقه يوم القيامة، ودل على ذلك قوله

(١) أخرجه الإمام أحمد في «المسند» [١/ ١٣٣]، والحاكم في «المستدرك» على الصحيحين برقم (٣٦٩٣)، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه».

(٢) انظر: «الفتاوى» [١٢/ ٥٤].

في القرآن: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢].

الثالث: أنه سبحانه يتكلم بحرف وصوت يسمع:

فقوله تعالى: ﴿قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، دليل على أنه بحرف فإن مقول القول فيها حروف، وقوله تعالى: ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ [مريم: ٥٢].

ومن أدلة السنة قول النبي ﷺ: «يقول الله تعالى: يا آدم! فيقول: لبيك وسعديك. فينادي بصوت: إنّ الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثًا إلى النار»[(١)]، على أنه بصوت إذ لا يعقل النداء والمناجاة إلا بصوت[(٢)].

الرابع: كلامه سبحانه هو اللفظ والمعنى جميعًا، وليس هو اللفظ وحده أو المعنى وحده:

وقد نوّع اللّه تعالى هذه الصّفة في إطلاقها عليه تنويعًا يستحيل معه نفي حقائقها، بل ليس في الصّفات الإلهيّة أظهر من صفة الكلام والعلوّ والفعل والقدرة، بل حقيقة الإرسال تبليغ كلام الرّبّ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، وإذا انتفت عنه حقيقة الكلام انتفت حقيقة الرّسالة والنّبوّة، والرّبّ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ يخلق بقوله وكلامه، فإذا انتفت حقيقة الكلام عنه تعالى انتفى الخلق، وقد عاب اللّه آلهة المشركين؛ لأنها لا تُكلّم ولا تكلِّم عابديها، ولا ترجع إليهم قولًا، والجهميةُ وصفوا الربَّ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ بصفة هذه الآلهة[(٣)].

(١) أخرج البخاري (٧٤٨٣).
(٢) ينظر: «فتح رب البرية بتلخيص الحموية»، (ص: ٧٥).
(٣) ينظر: مختصر الصواعق، ص٤٩٤.

الخامس: القرآن كلام الله:

مذهب أهل السنة والجماعة: أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، تكلم به حقيقة، وألقاه إلى جبريل فنزل به على قلب محمد ﷺ.

ومعنى قولهم: (منه بدأ)؛ أن الله تكلم به ابتداء، وفيه رد على الجهمية القائلين: بأنه خلقه في غيره.

وأما قولهم: (وإليه يعود)؛ فيحتمل معنيين:

أحدهما: أنه تعود صفة الكلام بالقرآن إليه، بمعنى: أن أحدًا لا يوصف بأنه تكلم به غير الله؛ لأنه هو المتكلم به، والكلام صفة للمتكلم.

الثاني: أنه يرفع إلى الله تعالى كما جاء في بعض الآثار أنه يسري به من المصاحف والصدور، وذلك إنما يقع في آخر الزمان.

فمن أدلة الكتاب قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، يعني القرآن، وقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩].

وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٣- ١٩٥].

قال شيخ الإسلام: «ومن الإيمان به وبكتبه الإيمان بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعوده، وأن الله تكلم به حقيقة، وأن هذا القرآن الذي أنزله على محمد ﷺ هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره، ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله أو عبارة، بل إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك أن يكون كلام الله حقيقة، فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من

قاله مبتدئًا لا إلى من قاله مبلغًا مؤديًا، وهو كلام الله حروفه ومعانيه، ليس كلام الله الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف»[١].

أقوال المخالفين في اتصاف الله بصفة الكلام:

١- قول الكرامية: وهو كقول أهل السنة، إلا أنهم قالوا: «إنه حادث بعد أن لم يكن»، فرارًا من إثبات حوادث لا أول لها.

٢- قول الكلابية: «إنه معنى قائم بذاته لازم لها كلزوم الحياة والعلم، فلا يتعلق بمشيئته، والحروف والأصوات حكاية عنه خلقها الله لتدل على ذلك المعنى القائم بذاته، وهو أربعة معان: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار».

٣- قول الأشعرية: وهو كقول الكلابية **إلا أنهم يخالفونهم في شيئين:**

أحدهما: في معاني الكلام، فالكلابية يقولون: «إنه أربعة معان»، والأشعرية يقولون: إنه معنى واحد والاستخبار، والأمر، والنهي كل واحد منها هو عين الآخر، وليست أنواعًا للكلام، بل صفات له، بل التوراة والإنجيل، والقرآن كل واحد منها عين الآخر، لا تختلف إلا بالعبارة.

الثاني: أن الكلابية قالوا: «إن الحروف والأصوات حكاية عن كلام الله»، وأما الأشعرية فقالوا: «إنها عبارة عن كلام الله»، وزاد الأشعري على ابن كلاب فقال: لا يجوز أن يقال: حكاية، لأن الحكاية تقتضي أن تكون مثل المحكي، وليست الحروف مثل المعنى، بل هي عبارة عن المعنى ودلالة عليه، لأن الكلام ليس من جنس العبارة[٢].

(١) الواسطية، (ص: ١٨).

(٢) انظر: «التسعينية» [٢/ ٤٣٨]، «الفتاوى» [١٢/ ٢٧٢].

٤- قول السالمية: «إنه صفة قائمة بذاته، لازمة لها كلزوم الحياة، والعلم، فلا يتعلّق بمشيئته، وهو حروف وأصوات متقارنة لا يسبق بعضها بعضًا، فالباء والسين والميم في البسملة -مثلًا- كل حرف منها مقارن للآخر في آن واحد، ومع ذلك لم تزل ولا تزال موجودة».

٥- قول الجهمية والمعتزلة: «إنه مخلوق من المخلوقات، وليس من صفات الله»، ثم إن من الجهمية من صرح بنفي الكلام عن الله، ومنهم من أقرّ به، وقال: إنه مخلوق.

٦- قول فلاسفة المتأخرين أتباع أرسطو: «إنه فيض من العقل الفعال على النفوس الفاضلة الزكية بحسب استعدادها وقبولها، فيوجب لها تصورات، وتصديقات، بحسب ما قبلته منه، وهذه التصورات والتصديقات المتخيلة تقوى حتى تصور الشيء المعقول صورًا نورانية تخاطبها بكلام تسمعه الآذان».

٧- قول الاتحادية: «القائلين بوحدة الوجود: إن كل كلام في الوجود كلام الله»، كما قال قائلهم:

وكل كلام في الوجود كلامُه سواء علينا نثره ونظامُه

وجميع هذه الأقوال مخالفة لما دل عليه الكتاب، والسنة، والعقل[(١)].

المسألة الثالثة: صوت القارئ بالقرآن:

مسألة صوت القارئ بالقرآن متعلقة بمسألة اللفظ والملفوظ، وموقف السلف مبني على ما في مسألة اللفظ والتلاوة من الإجمال، إذ قد يراد به المقروء

(١) ينظر: «الفتاوى» [١٢/ ١٦٣]، «مختصر الصواعق»، (ص: ٤٩٤)، «شرح العقيدة الطحاوية»، (ص: ١٧٣).

والمتلوّ، وقد يراد به صوت القارئ وفعله، ولذلك منع الإمام أحمد من إطلاق الأمرين لذلك كما سيأتي بيانه.

وقد دلت النصوص على أن صوت القارئ بالقرآن مخلوق، فالصوت من صفات العباد، وما كان من صفاتهم وأفعالهم التي يقرؤون ويكتبون بها كلام الله فهو مخلوق، والقرآن كلام الله ليس بمخلوق ومن لم يهتد إلى هذا الفرق يحار، فالقرآن واحد ويقرأه خلق كثير، والقرآن لا يكثر في نفسه بكثرة قراءة القراء، وإنما يكثر ما يقرؤون به القرآن، فما يكثر ويحدث في العباد فهو مخلوق(١)، وقد اعتنى أهل العلم بهذه المسألة وإزالة الالتباس والتوهم، وقد وقع اللفظية المثبتة في ذلك فقالوا: لفظي بالقرآن غير مخلوق، ويقصدون الصوت المسموع من القارئ غير مخلوق؛ ولذلك اشتد إنكار الإمام أحمد والإمام البخاري عليهم.

فالإمام البخاري في كتاب (خلق أفعال العباد) بناه على ذلك وأن أصوات العباد من أفعالهم أو متولدة عن أفعالهم فهي من أفعالهم، فالصوت صوت العبد حقيقة، والكلام كلام الله حقيقة، أداه العبد بصوته كما يؤدي كلام الرسول وغيره بصوته، فالعبد مخلوق وصفاته مخلوقة وأفعاله مخلوقة وصوته وتلاوته مخلوقة، والمتلو المؤدى بالصوت كلام الله غير مخلوق(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وسبب نزاعهم أنهم لم يفرقوا بين الكلام الذي يتكلم الله به فيسمع منه، وبين ما إذا بلغه عنه مبلغ فسمع من ذلك المبلغ فإن القرآن كلام الله تكلم به بلفظه ومعناه بصوت نفسه؛ فإذا قرأه القراء قرأوه بأصوات أنفسهم. فإذا قال القارئ: (الحمد لله رب العالمين) (الرحمن

(١) انظر: «الفتاوى» [١٢/ ٧٥].

(٢) انظر: «مختصر الصواعق» (ص: ٥٠٦).

الرحيم)، كان هذا الكلام المسموع منه كلام الله لا كلام نفسه، وكان هو قرأه بصوت نفسه لا بصوت الله فالكلام كلام الباري والصوت صوت القاري[١].

وأدلة الكتاب والسنة شاهدة بذلك:

١- أن الكلام يضاف إلى من قاله ابتداء لا يضاف للتالي لأنه أداه بصوته، واحتج البخاري في الصحيح وفي (خلق أفعال العباد)[٢] على ذلك بنصوص التبليغ، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقوله: ﴿إِنۡ عَلَيۡكَ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ﴾ [الشورى: ٤٨]، وقوله: ﴿لَقَدۡ أَبۡلَغۡتُكُمۡ رِسَالَةَ رَبِّي﴾ [الأعراف: ٧٩]، وهذا من رسوخه في العلم، **فإن ذلك يتضمن أصلين ضل فيهما أهل الزيغ:**

أحدهما: أن الرسول ليس له من الكلام إلا مجرد تبليغه، فلو كان هو قد أنشأ ألفاظه لم يكن مبلغا بل منشئا مبتدئا، ولا تعقل الأمم كلها من التبليغ سوى تأدية كلام الغير بألفاظه ومعانيه ولهذا يضاف الكلام إلى المبلغ عنه لا إلى المبلغ.

الأصل الثاني: أن التبليغ فعل المبلغ وهو مأمور به مقدور له، وتبليغه هو تلاوته بصوت نفسه، وبالجملة فالتبليغ هو صوت المبلغ القائم به وهو مخلوق[٣].

٢- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ**»، وزاد غيره: يَجْهَرُ بِهِ[٤]. وقد بوّب البخاري في الصحيح: (بابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ:

(١) انظر: «الفتاوى»، [١٢/ ٥٣].
(٢) انظر: «خلق أفعال العباد» (ص: ٧٥)، و«صحيح البخاري»، [٩/ ١٥٤].
(٣) انظر: «مختصر الصواعق» (ص: ٥٠٦).
(٤) البخاري (٧٧٢٥).

«الْمَاهِرُ بِالْقُرْآنِ مَعَ الْكِرَامِ الْبَرَرَةِ وَزَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ»[١]، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ «أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ، مَا أَذِنَ لِنَبِيٍّ حَسَنِ الصَّوْتِ، يتغنى بالقرآن، يجهر به»[٢].

فأضاف النبي ﷺ التغني بالأصوات إلى القراء؛ لأنها اكتسابهم وفعلهم، وفرق بينها وبينَ القرآن الذي هو كلامُ الله ووحيُهُ وتنزيلُهُ، والتغني بالقرآن هو تحسين الصوت وتزيينه والصوت متعلق بالعبد وهو مخلوق، فقال: (لم يتغن) أي لم يجهر بقراءة القرآن وغيره، فتلاوة الناس تتصف بالجهر والإسرار، وذلك يدل على أنها مخلوقة لله تعالى، فالتغني والجهر صوت العبد، وهو مخلوق، والمتغنَّى به هو كلام الله تعالى غير مخلوق[٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والصوت الذي يقرأ به هو صوت العبد، والعبد وصوته وحركاته وسائر صفاته مخلوقة، فالقرآن الذي يقرأه المسلمون كلام الباري، والصوت الذي يقرأ به العبد صوت القاري...، فبين أن الأصوات التي يقرأ بها القرآن أصواتنا والقرآن كلام الله ولهذا قال أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة: يحسنه الإنسان بصوته»[٤].

٣- أن جميع أفعال العباد مخلوقة ومن ذلك أصواتهم بالقرآن، قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وعن حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال النبي ﷺ: «إن الله يصنع كل صانع وصنعته» وتلا بعضهم عند ذلك: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا

(١) «صحيح البخاري» [٩/ ١٥٦].
(٢) مسلم (٢٣٣).
(٣) انظر: «الكواكب الدراري للكرماني» [٢٥/ ٢١٩].
(٤) «الفتاوى» [١٢/ ٣٠٣].

تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، فأخبر أن الصناعات وأهلها مخلوقة[١]، والمعنى: والله خلقكم وعملكم، أو والله خلقكم والذي تعملونه، فالعبد وعمله مخلوق[٢]، قال الإمام البخاري: «سمعت يحيى بن سعيد يقول: ما زلت أسمع من أصحابنا يقولون: (إن أفعال العباد مخلوقة)»[٣]، وقال: «حركاتهم وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة، فأما القرآن المتلو المبين المثبت في المصحف المسطور المكتوب الموعى في القلوب فهو كلام الله ليس بخلق»[٤]، فأصوات العباد بالقرآن مخلوقة وكلام الله غير مخلوق.

٤- وفي الحديث وصف صوت القارئ بالحسن، عن الْبَرَاءَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْرَأُ: ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ﴾ فِي الْعِشَاءِ، وَمَا سَمِعْتُ أَحَدًا أَحْسَنَ صَوْتًا مِنْهُ، أَوْ قِرَاءَةً»[٥]، فصوت النبي ﷺ بالقراءة من فعله وهو متعلق به مخلوق، والمتلوّ من القرآن كلام الله غير مخلوق، ويوصف الصَّوْتُ بالحسن وأنه جَهْوَرِيٌّ وخفي، لكنما المتلو المؤدى بذلك الصوت هو قول الباري جَلَّ وَعَلَا.

المسألة الرابعة: مسألة اللفظ والملفوظ:

الكلام في هذه المسألة يتعلّق بالقرآن؛ فإنه قد سبق أن القرآن كلام الله غير مخلوق، لكن اللفظ بالقرآن هل يصح أن نقول: إنه مخلوق، أو غير مخلوق، أو يجب السكوت؟!

(١) البخاري في «أفعال العباد» (ص: ٤٦)، وصححه الألباني في «صحيح الجامع الصغير» [١/ ٣٦٦].
(٢) انظر: تفسير الطبري ١٩/ ٥٧٥.
(٣) خلق أفعال العباد ٤٧.
(٤) خلق أفعال العباد ص٤٧.
(٥) البخاري ٧٦٩، ومسلم ١٧٧.

فالجواب: أن يقال: إن إطلاق القول في هذا نفيًا أو إثباتًا غير صحيح.

وأما عند التفصيل فيقال: إن أُريد باللفظ التلفظ الذي هو فعل العبد فهو مخلوق؛ لأن العبد وفعله مخلوقان، وإن أُريد باللفظ الـملفوظ به فهو كلام الله غير مخلوق؛ لأن كلام الله من صفاته، وصفاتُه غير مخلوقة.

فمذهب السلف رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ يتضح من ثلاثة أوجه:

١- أنهم يفرقون بين ما قام بالرب وما قام بالعبد.

٢- القرآن عندهم جميعه كلام الله حروفه ومعانيه.

٣- أصوات العباد وحركاتهم، وأداؤهم وتلفظهم كل ذلك مخلوق بائن عن الله.

ويشير إلى هذا التفصيل قول الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من قال: لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن؛ فهو جهمي»[(١)].

فقوله: (يريد به القرآن)؛ يدل على أنه إن أراد به غير القرآن وهو التلفظ الذي هو فعل الإنسان فليس بجهمي[(٢)].

ولتقرير هذه الـمسألة لابد أن نستعرض موقف عالـمين من علـماء السنة ليزول اللبس والإيهام في تقريريهما لهذه الـمسألة **وهما:**

الإمام أحمد بن حنبل، والإمام محمد بن إسماعيل البخاري:

الأول: الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فقول الإمام أحمد في هذه الـمسألة فيه إجمال وقع بسببه الخلاف لـمن لـم يفهم مراده، فقد منع رَحِمَهُ ٱللَّهُ **إطلاق اللفظ والـملفوظ على كلام الله.**

(١) سير أعلام النبلاء ١٣/ ١٠٠.

(٢) ينظر: فتح رب البرية، ص٨٠.

فقد نقل عنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ ابنه عبد الله: سمعت أبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: «من قال: لفظِي بالقرآن مخلوق فهو جهميّ»[(١)].

ونقل اللالكائي عن الإمام أحمد: «من قال: لفظِي بالقرآن مخلوق، فهو جهميّ، ومن قال: غير مخلوق، فهو مبتدع»[(٢)].

فالإمام أحمد وغيره من أئمّة السّنّة منعوا من إطلاق كلا اللّفظين على كلام الله، بل المنقول عن الإمام أحمد وعامّة أصحابه تبديع من قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق كما جهّموا من قال: اللّفظ بالقرآن مخلوق، فلا يقال: اللّفظ هو الملفوظ، ولا يقال: غيره؛ لما في الإطلاق من إيهام معان فاسدة. **تتضح من وجهين:**

الأول: لو أُطلق القول: (لفظي بالقرآن مخلوق) دخل في الإطلاق فعل العبد، وحركته، وصوته، وهو حقّ، ودخل الملفوظ الذي هو كلام الله المؤلَّف من الكلمات والحروف المسموعة وهو باطل، وهذا هو مراد من أطلق ذلك من الجهمية ومن تبعهم.

الثاني: أن إطلاق القول: (لفظي بالقرآن غير مخلوق) دخل في الإطلاق أيضًا فعل العبد، وهو باطل، فإنّ أفعال العباد جميعًا مخلوقة لله تعالى، ودخل الملفوظ الذي هو كلام الله، وهو حقّ، فإنّ كلام الله تعالى غير مخلوق، حروفه ومعانيه حيث تُلي وحيث كُتب وهو قرآن واحد وإن تنوّعت الصّور الّتي يُتلى فيها فإنّ الكلام كلام من قاله مبتدئًا لا كلام من بلّغه مؤدّيًا[(٣)].

(١) السنة لعبد الله، ص١/ ١٦٤.
(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي٢/ ٣٩٢.
(٣) ينظر: الفتاوى ٨/ ٤٠٨، ١٢/ ٢٤١، ٢١١.

ويوضح ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «واللّفظ في الأصل: مصدر (لفظ، يلفظ، لفظًا) وكذلك: التلاوة، والقراءة، لكن شاع استعمال ذلك في نفس الكلام الملفوظ المقروء المتلوّ، وهو المراد باللفظ في إطلاقهم، فإذا قيل: (لفظي، أو: اللفظ بالقرآن مخلوق)، أشعر أنّ هذا القرآن الذي يقرؤه ويلفظ به مخلوق، وإذا قيل: (لفظي غير مخلوق) أشعر أنّ شيئًا ممّا يضاف إليه غير مخلوق، وصوته وحركته مخلوقان، لكنّ كلام الله الذي يقرؤه غير مخلوق، والتلاوة قد يراد بها نفس الكلام الذي يتلى، وقد يراد بها نفس حركة العبد، وقد يراد بها مجموعهما، فإذا أريد بها الكلام نفسه الذي يتلى فالتلاوة هي المتلوّ، وإذا أريد بها حركة العبد فالتلاوة ليست هي المتلوّ، وإذا أريد بها المجموع فهي متناولة للفعل والكلام، فلا يطلق عليها أنها المتلوّ، ولا أنّها غيره، ولم يكن أحد من السلف يريد بالتلاوة مجرد قراءة العباد، وبالمتلو مجرد معنى واحد يقوم بذات الباري تعالى، بل الذي كانوا عليه أن القرآن كلام الله تكلم به بحروفه ومعانيه، ليس شيء منه كلامًا لغيره، لا لجبريل ولا لمحمد ولا لغيرهما»[(١)].

ويمكن أن نجمل الأقوال في مسألة اللفظ والملفوظ بما يلي:

الأول: الجهميّة: القائلون بخلق القرآن تستّروا بالقول: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، ومرادهم: أنّ كلام الله مخلوق.

والثاني: اللفظية النافية: وهو قول الكلاّبيّة، ومن تبعهم من الأشاعرة، فهؤلاء قالوا: التلاوة والقراءة مخلوقة ومرادهم بالتّلاوة والقرآن نفس ألفاظ القرآن العربيّ الّذي سمع من رسول اللّه ﷺ، والمتلوّ المقروء عندهم هو المعنى القائم بالنّفس وهو غير مخلوق.

(١) الفتاوى ١٢/ ٣٠٦.

وهو اسم للقرآن، فإذا قالوا: القرآن غير مخلوق أرادوا به ذلك المعنى، وأما المقروء المسموع المثبت في المصاحف فهو عبارة عنه وهو مخلوق، فأطلقوا القول كالجهميّة: فإن حقيقة قول هؤلاء أنَّ القرآنَ الذي نزلَ بهِ جبريلُ على قلب رسول الله ﷺ هو قرآن مخلوق لم يتكلم الله به. وهؤلاء هم المسمّون بـ(اللفظية النافية)، إلاّ أنّهم خالفوا الجهمية خلافًا لفظيًّا في الحقيقة، وذلك أنّهم ادّعوا لله تعالى صفة الكلام، لكنّهم قالوا: هو معنى أو معانٍ مجرّدة، ليست بحروف ولا أصوات[١].

وقد نقل الإمام أبو عثمان الصابوني (٤٤٩هـ) قول ابن جرير الطبري عن الإمام أحمد: «إن اللّفظيّة جهمية، فصحيح عنه؛ وإنّما قال ذلك لأنّ جهمًا وأصحابه صرّحوا بخلق القرآن، والذين قالوا باللّفظ تدرّجوا به إلى القول بخلق القرآن، وخافوا أهل السّنّة في ذلك الزّمان من التّصريح بخلق القرآن، فذكروا هذا اللفظ، وأرادوا به أن القرآن بلفظنا مخلوق، فلذلك سماهم أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ جهمية، وحُكي عنه أيضًا أنه قال: (اللفظية شرٌّ من الجهمية)»[٢].

وإنّما قال ذلك لأنّ جهمًا وأصحابه صرّحوا بخلق القرآن، وهؤلاء لم يصرحوا، ولم يجهم الإمام أحمد من أراد باللفظ فعل القارئ وصوته الذي هو مخلوق.

الثالث: اللفظية المثبتة: طائفة من أهل الحديث، كأبي حاتم الرّازي الحافظ، ومحمد بن داود المصيصي أحد علماء الحديث وغيرهم، أرادوا تقويم السنة

(١) ينظر: مختصر الصواعق، ص٤٩٠.
(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني، ص١٧١، دار العاصمة، ت. ناصر الجديع، ط١.

فوقعوا في البدعة، وردوا الباطل بباطل فقالوا: ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة، وتلاوتنا غير مخلوقة؛ لأن هذا هو القرآن، والقرآن غير مخلوق، ومرادهم: إنّ اللّه تعالى تكلم بهذا القرآن على الحقيقة حروفه ومعانيه تكلم به بصوته وأسمعه من شاء من ملائكته، وإنّ هذا الصّوت المسموع من القارئ هو الصّوت القائم بذات الرّبّ تعالى، وأنّه غير مخلوق(١).

ومن دقق النظر وجد أن كل مخالف من اللفظية المثبتة واللفظية النافية، تنتحل الإمام أحمد بقولها وتحتج بما تواتر عنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

قال شيخ الإسلام: «فلهذا صار مَن بعده متنازعين في هذا الباب. (فالطّائفة) الّذين يقولون لفظنا وتلاوتنا غير مخلوقة ينتسبون إليه ويزعمون أنّ هذا آخر قوليه أو يطعنون فيما يناقض ذلك عنه أو يتأوّلون كلامه بما لم يردّه.

و(الطّائفة) الّذين يقولون إنّ التّلاوة مخلوقة والقرآن المنزّل الّذي نزل به جبريل مخلوق، وإنّ اللّه لم يتكلم بحروف القرآن: يقولون: إنّ هذا قول أحمد وأنّهم موافقوه كما فعل ذلك أبو الحسن الأشعريّ فيما ذكره عن أحمد وفسّر به كلامه، وذكر أنّه موافقه وكما ذكر القاضي أبو بكر الباقلاني في تنزيه أصحابه من مخالفة السّنّة وأئمّتها كالإمام أحمد»(٢).

ويمكن تبيين أن ما نقل عن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا يخلو من وجهين:

الأول: أنها قد تكون رواية لا يثبت إسنادها عنه.

الثاني: أنه قد يكون مجملًا لم يُفهم مراده(٣).

(١) انظر الفتاوى ١٢/ ٣٥٩.
(٢) الفتاوى ١٢/ ٣٦٤.
(٣) ينظر: الفتاوى ١٢/ ٣٦٦.

قال ابن القيم: «**ولـما كان كلّ من احتجّ بكلام أحمد على شيء فلا بدّ من أمرين:**

أحدهما: صحّة النّقل عن ذلك القائل.

والثّاني: معرفة كلامه، قال البخاريّ: فما احتجّ به الفريقان من كلام أحمد ليس بثابتٍ كثيرٍ من أخبارهم، وربّما لـم يفهموا دقّة مذهبه، فذكر أنّ من الـمنقول عنه ما ليس بثابت، والثّابت عنه قد لا يفهمون مراده لدقّته على أفهامهم»[(١)].

والفريقان كل منهما معه حق وباطل، ويوضح ذلك ابن القيم بقوله: «**أمّا الفريق الأوّل:** فأصابوا في قولهم: إنّ اللّه تعالى تكلـم بهذا القرآن على الحقيقة حروفه ومعانيه تكلـم به بصوته وأسمعه من شاء من ملائكته، وليس هذا القرآن العربيّ مخلوقًا من جملة الـمخلوقات، وأخطؤوا في قولهم: إنّ هذا الصّوت الـمسموع من القارئ هو الصّوت القائم بذات الرّبّ تعالى: وأنّه غير مخلوق، وأنّ تلاوتهم وقراءتهم وألفاظهم القائمة بهم غير مخلوقة، فهذا غلوٌّ في الإثبات يجمع بين الحقّ والباطل.

وأمّا الفريق الثّاني: فأصابوا في قولهم: إنّ أصوات العباد وتلاوتهم وقراءتهم وما قام بهم من أفعالهم وتلفّظهم بالقرآن وكتابتهم له مخلوق، وأخطؤوا في قولهم: إنّ هذا القرآن العربيّ الّذي بلّغه رسول اللّه ﷺ عن اللّه مخلوق، ولـم يُكلِّم به الرّبّ ولا سمع منه، وأنّ كلام اللّه هو الـمعنى القائم بنفسه ليس بحرف ولا سور ولا آيات، ولا له بعض ولا كلّ، وليس بعربيّ ولا عبرانيّ، بل هذه عبارات مخلوقة تدلّ على ذلك الـمعنى»[(٢)].

(١) مختصر الصواعق، ص٤٩١.
(٢) مختصر الصواعق، ص٤٩٠.

واللفظية النافية تحتج بكلام الإمام أحمد على موافقته لبدعتها من وجوه:

أولها: رووا عنه أنّه يقول: «لفظي بالقرآن مخلوق»، ولهذا ذكره البيهقيّ في اعتقاد الإمام أحمد كما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية: «الطّائفة الّذين يقولون: إنّ التّلاوة مخلوقة والقرآن المنزّل الّذي نزل به جبريل مخلوق، وإنّ اللّه لم يتكلم بحروف القرآن: يقولون: إنّ هذا قول أحمد، وأنّهم موافقوه كما فعل ذلك أبو الحسن الأشعريّ، فيما ذكره عن أحمد وفسّر به كلامه، وذكر أنّه موافقه وكما ذكر القاضي أبو بكر الباقلاني في تنزيه أصحابه من مخالفة السّنّة وأئمّتها كالإمام أحمد ...، كما فعله أبو بكر البيهقي في الاعتقاد في مناقب الإمام أحمد، وروي عنه أنّه قال: لفظي بالقرآن مخلوق، وتأوّل ما استفاض عنه من الإنكار على من قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق، على أنّه أراد الجهمي المحض الّذي يزعم أنّ القرآن الّذي لم ينزّل مخلوق»[(١)].

ثانيها: رووا إنكاره القول: (لفظي بالقرآن غير مخلوق) في قصة أبي طالب وغيره، وقد ساق البيهقيّ القصّة من رواية فوران عن الإمام أحمد، وكذا قصة ابن شدّاد، أبي محمّد فوران يقول: «جاءني ابن شدّاد برقعة فيها مسائل، وفيها: إنّ لفظي بالقرآن غير مخلوق، فدفعتها إلى أبي بكر المروزيّ، فقلت له: اذهب بها إلى أبي عبد اللّه وأخبره أنّ ابن شدّاد ها هنا، وهذه الرّقعة قد جاء بها، فما كرهت منها أو أنكرته فاضرب عليه، فجاءني بالرّقعة وقد ضرب على موضع: لفظي بالقرآن غير مخلوق، وكتب: القرآن حيث يصرف غير مخلوق»[(٢)].

وفيها إنكار الإمام أحمد على أبي طالب: «فقال له أبو عبد اللّه: حكيت

(١) الفتاوى ١٢/ ٣٦٤، الاعتقاد، ص٩٨.
(٢) الأسماء والصفات ٢/ ١٧.

عنّي أنّي قلت: لفظي بالقرآن غير مخلوق؟ قال: إنّما حكيت عن نفسي، فقال له: لا تحكِ هذا عنكَ ولا عنّي، فما سمعت عالـمًا يقول هذا، وقال له: القرآن كلام اللّه غير مخلوق حيث يصرف...»، ثمّ قال البيهقي: «فهاتان الحكايتان تصرّحان بأنّ أبا عبد الله أحمد ابن حنبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بريء ممّا خالف مذهب الـمحققين من أصحابنا، إلاّ أنّه كان يستحبّ قلّة الكلام في ذلك، وترك الخوض فيه، مع إنكار ما خالف مذهب الجماعة»[(١)].

ثالثها: تأوّلوا ما تواتر عنه من إنكاره على من قال: (لفظي بالقرآن مخلوق) كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: «وَالْمُنْتَصِرُونَ لِلسُّنَّةِ -مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ وَالْفِقْهِ: كَالْأَشْعَرِيِّ وَالْقَاضِي أَبِي بَكْرِ بْنِ الطَّيِّبِ وَالْقَاضِي أَبِي يَعْلَى وَغَيْرِهِمْ- يُوَافِقُونَ أَحْمَد عَلَى الْإِنْكَارِ عَلَى الطَّائِفَتَيْنِ عَلَى مَنْ يَقُولُ: لَفْظِي بِالْقُرْآنِ مَخْلُوقٌ وَعَلَى مَنْ يَقُولُ: لَفْظِي بِالْقُرْآنِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَكِنْ يَجْعَلُونَ سَبَبَ الْكَرَاهَةِ كَوْنَ الْقُرْآنِ لَا يُلْفَظُ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ الطَّرْحُ وَالرَّمْيُ... وَيُنْكِرُونَ مَعَ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَقُولُ: لَفْظِي بِالْقُرْآنِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لِظَنِّهِمْ أَنَّ الْكَرَاهَةَ فِي ذَلِكَ لِمَا فِيهِ مِنْ الطَّرْحِ وَالرَّمْيِ وَلَيْسَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ظَنُّوهُ. فَإِنَّ الْإِمَامَ أَحْمَد وَغَيْرَهُ مِنْ الْأَئِمَّةِ لَمْ يُنْكِرُوا قَوْلَ الْقَائِلِ: لَفْظِي بِالْقُرْآنِ مَخْلُوقٌ أَوْ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لِكَوْنِ اللَّفْظِ الطَّرْحَ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا أَنْكَرُوا إلَّا مُجَرَّدَ مَا يَتَصَرَّفُ مِنْ حُرُوفِ لَفَظَ يُلْفَظُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ... وَلَكِنَّ الْإِمَامَ أَحْمَد وَغَيْرُهُ مِنْ أَئِمَّةِ السُّنَّةِ قَالُوا: مَنْ قَالَ: لَفْظِي بِالْقُرْآنِ وَتِلَاوَتِي أَوْ قِرَاءَتِي مَخْلُوقَةٌ فَهُوَ جهمي. وَمَنْ قَالَ: إنَّهُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ فَهُوَ مُبْتَدِعٌ لِأَنَّ (اللَّفْظَ) وَ (التِّلَاوَةَ) وَ (الْقِرَاءَةَ) يُرَادُ بِهِ مَصْدَرُ لَفَظَ يَلْفِظُ لَفْظًا وَمَصْدَرُ قَرَأَ يَقْرَأُ قِرَاءَةً وَتَلَا يَتْلُو تِلَاوَةً وَمُسَمَّى الْمَصْدَرِ هُوَ فِعْلُ الْعَبْدِ وَحَرَكَاتُهُ لَيْسَ هُوَ بِقَدِيمِ بِاتِّفَاقِ سَلَفِ

(١) الأسماء والصفات ٢/ ١٨، الاعتقاد، ص١٠٩.

الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتِهَا»[١].

الرد عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أن الثابت عن الإمام أحمد وما نقله خواصه أبو بكر المروذي، وابناه عبد الله وصالح وغيرهم: الإنكار على الطائفتين جميعًا، وكان يقول: «من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع».

فقد قال ابنه عبد الله: «سألت أبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قلت: إنّ قومًا يقولون: لفظنا بالقرآن مخلوق، فقال: هم جهميّة وهم أشرّ ممّن يقف، هذا قول جهم، وعظّم الأمر عنده في هذا، وقال: هذا كلام جهم، وسألته عمّن قال: لفظي بالقرآن مخلوق، فقال: قال اللّه عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، قال النّبيّ ﷺ: «**حَتَّى أُبَلِّغَ كَلَامَ رَبِّي**»[٢]، وقال النّبيّ ﷺ: «**إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةُ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ**»[٣].

وقال أبو بكر المرّوذيّ، قال: سمعت أبا عبد اللّه، يقول: «افترقت الجهميّة على ثلاث فرق: الّذين قالوا مخلوق، والّذين شكّوا، والّذين قالوا: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة»[٤].

قال الذهبي: «الّذي استقرّ الحال عليه أنّ أبا عبد الله كان يقول: من قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق، فهو مبتدع، وأنّه قال: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق، فهو جهميّ.

(١) الفتاوى ١٢/ ٢١٠.
(٢) الترمذي ٢٩٢٥، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأبو داود ٤٧٣٤.
(٣) السنة، ص ١٦٤، والحديث أخرجه الإمام مسلم ٣٣.
(٤) السنة للخلال ٥/ ١٢٥.

فكان رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا يقول هذا ولا هذا، وربّما أوضح ذلك، فقال: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق -يريد به القرآن- فهو جهميّ»[١].

الثاني: أن الروايات الثابتة المتواترة عن الإمام أحمد قوله: إن القرآن كلام على الحقيقة، وحيث تصرف فهو كلام الله فهو غير مخلوق، فقد روى الخلال عن الإمام أحمد: «والقرآن حيث ما تصرف كلام اللّه غير مخلوق»[٢].

الثالث: أن الإمام أحمد كان يقول بخلق أفعال العباد وأصواتهم، وأن الصوت المسموع من القارئ هو صوته وهو مخلوق، روى فوران قال: «سألني الأثرم وأبو عبد الله المعيطي أن أطلب من أبي عبد الله خلوةً، فأسأله فيها عن أصحابنا الذين يفرّقون بين اللفظ والمحكي، فسألته؟ فقال: القرآن كيف تصرّف في أقواله وأفعاله فغير مخلوق، فأمّا أفعالنا فمخلوقة»[٣]، ويوضح ذلك شيخ الإسلام بقوله: «وقد صرّح أحمد وغيره بأنّ الصّوت المسموع صوت العبد، ولم يقل أحمد قطّ: من قال: إنّ صوتي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، وإنّما قال من قال لفظي بالقرآن والفرق بين لفظ الكلام وصوت المبلّغ له فرق واضح، فكلّ من بلّغ كلام غيره بلفظ ذلك الرّجل فإنّما بلّغ لفظ ذلك الغير لا لفظ نفسه، وهو إنّما بلّغه بصوت نفسه لا بصوت ذلك الغير»[٤].

الرابع: أن سبب إنكار الإمام أحمد على من أطلق: (لفظي بالقرآن غير مخلوق) أن الإطلاق قد يوهم معانيَ باطلة، «فقد كان هذا الإمام لا يرى الخوض في هذا البحث؛ خوفًا من أن يتذرع به إلى القول بخلق القرآن والكف

(١) سير أعلام النبلاء ١١/ ٢٨٨.
(٢) السنة للخلال ٥/ ١٣١.
(٣) سير أعلام النبلاء، للذهبي ١١/ ٢٩١.
(٤) الفتاوى ١٢/ ٧٤.

عن هذا أولى ...، فلقد أحسن الإمام أبو عبد الله حيث منع من الخوض في المسألة من الطرفين إذ كل واحد من إطلاق الخلقية وعدمها على اللفظ موهم ولم يأتِ به كتابٌ ولا سنة، بل الذي لا نرتاب فيه أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، والله أعلم»[(١)].

الخامس: أما تأويلهم إنكاره على من قال: لفظي بالقرآن مخلوق أن مراده الجهمية، فهو تأويل فاسد، فقد استفاض عنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ الإنكار على من قال ذلك من اللفظية، فقد نقل الذهبي قول أحمد الدورقي: «قلت لأحمد بن حنبل: ما تقول في هؤلاء الذين يقولون لفظي بالقرآن مخلوق؟ فرأيته استوى واجتمع وقال: هذا شر من قول الجهمية: من زعم هذا فقد زعم أن جبريل تكلم بمخلوق وجاء إلى النبي ﷺ بمخلوق»[(٢)]، وهنا نعلم أن الإمام أحمد بين مراده بقوله: هم شر من الجهمية.

السادس: إنّ لفظ: (اللّفظ) إنما يراد به هنا القول والنطق لا الطرح والرمي، فإن اللّفظ يراد به مصدر لفظ يلفظ لفظًا، ومسمّى هذا فعل العبد وفعل العبد مخلوق، ويراد باللّفظ القول الّذي يلفظ به اللّافظ وذلك كلام اللّه لا كلام القارئ[(٣)]. وقد تقدم قول شيخ الإسلام ابن تيمية في توضيح ما توهموه من مراد الإمام أحمد أن اللفظ هو الطرح والرمي.

الثاني: قول الإمام البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ ويتضح من وجوه:

الأول: أن الإمام البخاري فصل وبين وميز بين ما يقوم بالرب وما يقوم

(١) سير أعلام النبلاء ٩/ ٢٦١.
(٢) سير أعلام النبلاء ٩/ ٢٦١.
(٣) ينظر: الفتاوى ١٢/ ٧٤.

بالعبد، فقد فرق بين فعل العبد وقراءته وصوته فهو مخلوق، ونفى اسم الخلق عن الملفوظ وهو القرآن الذي تكلم الله به حقيقة وسمعه جبريل من الله، وهذا من فقهه رَحِمَهُ ٱللَّهُ، لما رأى اختلاف الناس في كلام الإمام أحمد لدقته على أفهامهم.

ويوضح ذلك ابن القيم: «وأبو عبد اللّه البخاريّ ميّز وفصل وأشبع الكلام في ذلك، وفرّق بين ما قام بالرّبّ وبين ما قام بالعبد، وأوقع المخلوق على تلفّظ العباد وأصواتهم وحركاتهم وإكسابهم، ونفى اسم الخلق عن الملفوظ وهو القرآن الّذي سمعه جبرائيل من اللّه تعالى، وسمعه محمّد من جبرائيل، وقد شفى في هذه المسألة في كتاب (خلق أفعال العباد)، وأتى فيها من الفرقان والبيان بما يزيل الشّبهة، ويوضّح الحقّ، ويبيّن محلّه من الإمامة والدّين، وردّ على الطّائفتين أحسن الرّدّ»[(١)].

الثاني: أن الإمام البخاري وضح اعتقاده في أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، وألف في ذلك (كتاب خلق أفعال العباد)، وبوّب في الصحيح[(٢)] قال: حدّثنا سفيان بن عيينة، قال: أدركت مَشَايخَنَا منذ سبعين سنةً، منهم عمرو بن دينار، يقولون: «القرآن كلام اللّه وليس بمخلوق»[(٣)].

عبد الرّحمن بن محمّد بن حبيب بن أبي حبيب، عن أبيه، عن جدّه، قال: شهدت خالد بن عبد اللّه القسريّ بواسط، في يوم أضحًى، وقال: «ارجعوا فضحّوا تقبّل اللّه منكم، فإنّي مضحّ بالجعد بن درهم، زعم أنّ اللّه لم يتّخذ

(١) مختصر الصواعق، ص٥١٣.
(٢) انظر: صحيح البخاري (باب كلام الرب مع جبريل) وما بعدها من الأبواب ٩/ ١٤٢.
(٣) خلق أفعال العباد، ص٢٩.

إبراهيم خليلًا، ولم يكلم موسى تكليمًا، تعالى اللّه علوًّا كبيرًا عمّا يقول الجعد بن درهم، ثمّ نزل فذبحه»[(١)].

ثم ساق عددًا من الأدلة التي استدل بها على أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق منها: عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: كان النّبيّ ﷺ يعرض نفسه بالموقف فقال: «أَلَا رَجُلٌ يَحْمِلُنِي إِلَى قَوْمِهِ؟ فَإِنَّ قُرَيْشًا قَدْ مَنَعُونِي أَنْ أُبَلِّغَ كَلَامَ رَبِّي»[(٢)].

عبد اللّه بن أنيس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، سمعت النّبيّ ﷺ يقول: «**إِنَّ اللهَ يَحْشُرُ الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ: أَنَا الملِكُ وَأَنَا الدَّيَّانُ، لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ أَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ، وَأَحَدٌ مِنْ أَهْلِ النَّارِ يَطْلُبُهُ بِمَظْلمةٍ**»[(٣)].

وقال أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: عن النّبيّ ﷺ: «**إِذَا قَضَى اللهُ الْأَمْرَ فِي السَّمَاءِ ضَرَبَتِ الملَائِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَانًا لِقَوْلِهِ، كَأَنَّهُ سِلْسِلَةٌ عَلَى صَفْوَانٍ**: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ قَالُواْ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣]».

وكذا قال ابن عبّاس، وابن مسعود، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وأهل العلم[(٤)].

وقال خبّاب بن الأرتّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «تَقَرَّبْ إِلَى اللهِ مَا اسْتَطَعْتَ فَإِنَّكَ لَنْ تَقْتَرِبَ إِلَى اللهِ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ كَلَامِهِ»[(٥)].

الثالث: بين البخاري اعتقاده في أفعال العباد وأنها مخلوقة وألف كتابه

(١) خلق أفعال العباد، ص٢٩.
(٢) خلق أفعال العباد، ص٤٠.
(٣) خلق أفعال العباد، ص٤٠.
(٤) خلق أفعال العباد، ص٤٠.
(٥) خلق أفعال العباد، ص٤٠.

(خلق أفعال العباد)، ووضح فيه أن تلاوة العبد وصوته مخلوقة، وساق الأدلة المثبتة لذلك:

فقد روى عن يحيى بن سعيد يقول: ما زلت أسمع من أصحابنا يقولون: «إنّ أفعال العباد مخلوقة» قال أبو عبد اللّه: «حركاتهم وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة، فأمّا القرآن المتلوّ المبيّن المثبّت في المصحف المسطور المكتوب الموعى في القلوب فهو كلام اللّه ليس بخلق، قال اللّه: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]» وقال إسحاق بن إبراهيم: «فأمّا الأوعية فمن يشكّ في خلقها؟»، قال اللّه تعالى: ﴿وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ ۝٢ فِى رَقٍّ مَّنشُورٍ﴾ [الطور: ٢- ٣]، وقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ [البروج: ٢١- ٢٢]، «فذكر أنّه يحفظ ويسطر»، قال: ﴿وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: ١][(١)].

وقد بوّب في الصحيح «باب قول الله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ﴾[(٢)] [النساء: ١٦٦]، ومراد البخاري بهذه الترجمة أن يبين أن القرآن من علم الله تعالى وصفة له، فليس مخلوقًا»[(٣)].

و«باب قراءة الفاجر والمنافق وأصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز حناجرهم»[(٤)]، وساق فيه جملة من الأحاديث ومراده بهذا الاستدلال أن ذلك متعلق بفعل العبد وكسبه، وهو صوته وتلفظه، وليس كلام الرب تعالى، فقراءة البر والفاجر، لا تجاوز حنجرتهما، ولا تعود إلى ما قام بالرب من كلامه وصفاته[(٥)].

(١) خلق أفعال العباد، ص٤٧.
(٢) صحيح البخاري ٩/ ١٢٢.
(٣) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، للغنيمان ٢/ ٣٠٥.
(٤) صحيح البخاري ٩/ ١٦٢.
(٥) ينظر: مختصر الصواعق، ص٥١٣.

قال الإمام البخاري: «وأمّا قوله: فهل يرجع إلى اللّه إلّا باللّفظ الّذي تلفّظ به، فإن كان الّذي تلفّظ به قرآنًا فهو كلام اللّه، قيل له: ما قولك تلفظ به؟ فإنّ اللّفظ غير الّذي تلفظ به، لأنّك تلفّظت باللّه، وليس اللّه هو لفظك وكذلك تلفظ بصفة اللّه، بقول اللّه، وليس قولك: اللّه هو الصّفة، إنّما تصف الموصوف فأنت الواصف واللّه الموصوف بكلامه كالواصف الّذي يصف اللّه بكلام غير اللّه، وأمّا الموصوف بصفته وكلامه فهو اللّه، ففي قولك: تلفظ به، وتقرأ القرآن دليل بيّن أنّه غير القراءة، كما تقول قرأت بقراءة عاصم، وقراءتك على قراءة عاصم، لا إنّ لفظك وكلامك كلام عاصم بعينه»[(١)].

فالمعنى: اللفظ غير المتلفظ به، فاللفظ فعل العبد وصوته، وأما الملفوظ به فهو كلام الله تعالى.

الرابع: أن الإمام البخاري امتحن من قبل أصحابه ورمي بأنه يقول: لفظي بالقرآن مخلوق، وكلامه صريح بما يبين معتقده، وأنه لا يخالف قول أئمة الإسلام في كتابه (خلق أفعال العباد)، وكذلك (الصحيح) كما تقدم ذكر بعض منه.

قال ابن القيم: «وهل كانت محنة أبي عبد اللّه البخاريّ إلّا على ذلك، حتّى هجره أهل الحديث ونسبوه إلى القول بخلق القرآن، قيل: معاذ اللّه أن يظنّ بأئمّة الإسلام هذا الظّنّ الفاسد، فقد صرّح البخاريّ في كتابه (خلق أفعال العباد)، وفي آخر (الجامع) بأنّ القرآن كلام اللّه غير مخلوق...، فخفي تفريق البخاريّ وتمييزه على جماعة من أهل السّنّة والحديث، ولم يفهم بعضهم مراده وتعلّقوا بالمنقول عن أحمد نقلًا مستفيضًا أنّه قال: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهميّ: ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع، وساعد ذلك

(١) خلق أفعال العباد، ص١٠٨.

نوع حسد باطن للبخاريّ لـما كان اللّه نشر له من الصّيت والـمحبّة في قلوب الخلق، واجتماع النّاس عليه حيث حلّ، حتّى هضم كثير من رياسة أهل العلـم وامتعضوا لذلك، فوافق الهوى الباطنُ الشّبهة النّاشئة من القول الـمجمل»[١].

(١) مختصر الصواعق، ص ٥١٠، وينظر: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٤٥٧.

القسم الثاني

الرسالة المحققة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه أستعين.

قال الفقيه الأجل الأوحد العالم الموفق، محمد بن موسى بن الحسين بن أسعد العمراني، نوَّر الله قبره، وغفر ذنبه:

الحمد لله الذي أعظم علينا بأن هدانا لاتباع السنة، ونسأله أن يعصمنا عن ارتكاب الأهواء وابتغاء الفتنة، وصلى الله على محمد نبي الرحمة، وسراج الظلمة، المبعوث في خير أمة، وعلى أصحابه الهداة الأئمة.

أمَّا بعد: فقد سألني بعض الأصحاب عمَّا يتضح لي من الصواب[١]، في صوت القارئ للقرآن، التالي له باللسان، هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟

وعن الحروف المكتوبة في الأوراق، هل يقع عليها الرؤية بالأحداق؟

فلم أجد بُدًّا من إجابته، مع كثرة كراهيتي لتدقيق القول في ذلك، والإمعان في سلوك هذه المسالك[٢]، فقلت وما توفيقي إلا بالله:

(١) بين المصنف رحمه سبب تأليفه للرسالة.

(٢) لعل كراهة المؤلف للبحث في المسألة؛ سببها الإجمال والغموض والتشويش على عموم المسلمين.

اعلم وفقك الله للرشاد، وعصمنا وإياك عن طريق المكابرة والعناد أنَّ اعتقادنا في القرآن الكريم هو اعتقاد السلف الأخيار، والأئمة الأبرار، في اتباع ما ورد بالآي وفي صحيح الأخبار؛ وهو أنَّ القرآن كلام الله منزل قديم[١]، غير مخلوق، وأنه متلوٌّ بألسنتنا، محفوظ في صدورنا، موجود في مصاحفنا، وأنَّه سور وآيات، وله أول وآخر وبعض[٢]، ومن قال بخلقه وحدثه[٣]؛ فهو عندنا

(١) وصف المصنف القرآن بأنه (قديم) وكلامه باطل، وهذا اللفظ من الألفاظ التي لم يرد إطلاقها من السلف، والقرآن كلام الله، والكلام صفة من صفات الله تعالى، ويتكلم الله به عَزَّوَجَلَّ متى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم متى شاء، قال الإمام أحمد: «نقول: إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء» الرد على الجهمية، ص١٣٩.
قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الوجه الثاني: أن أحدًا من السلف والأئمة لم يقل: إن القرآن قديم، وإنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته» التسعينية ٢/ ٦١٦.
ولا يصح إلا أن يقال: قديم النوع حادث الآحاد، والمعنى: معنى قديم النوع: أن الله لم يزل ولا يزال متكلمًا ليس الكلام حادثًا منه بعد أن لم يكن، ومعنى حادث الآحاد: أن آحاد كلامه حادثة، والسلف قالوا: القرآن كلام الله منزل غير مخلوق وقالوا لم يزل متكلما إذا شاء. فبينوا أن كلام الله قديم أي جنسه قديم لم يزل ولم يقل أحد منهم: إن نفس الكلام المعين قديم. ... فمن فهم قول السلف وفرق بين هذه الأقوال زالت عنه الشبهات. انظر: الفتاوى ١٢/ ٥٤.
والذين وصفوا كلام الله بأنه قديم هم الكلابية والأشاعرة؛ وذلك لإنكارهم الصفات الفعلية، وزعمهم أن كلام الله معنى قائم بالنفس كما رد المؤلف عليهم، وقد تأثر بهؤلاء بعض من يأخذ بقول السلف في إثبات الحرف والصوت، إلا أنهم يقولون إن كلام الله قديم، كابن عقيل، وابن الزاغوني، والسفاريني، وغيرهم.
(٢) القرآن أربع عشرة ومائة سورة، وهذه السور مشتملة على آيات، وحروف وكلمات، وله أول وآخر، أوله سورة الفاتحة، وآخره سورة الناس، وله أجزاء وأبعاض، فالسورة الواحدة بعض القرآن، كما أن الآية بعض السورة، والكلمة بعض الآية.
(٣) المحدث في الشرع جاء بمعنى جديد الإنزال، كما قد يراد بالمحدث المخلوق المسبوق بالعدم، وقد زعمت الجهمية والمعتزلة أن القرآن محدث، فكل محدث مخلوق، قال القاضي عبد الجبار: «ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول، لم يكن ثم كان، وأنه غير الله عَزَّوَجَلَّ ...» المغني ٧/ ٣.
وقد رد الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: عليهم فقال: «ثم إن الجهم قال: أنا أجد آية في كتاب الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ =

كافر(١)، خارج عن الملة.

ومن قال: إنَّ كلام الله تعالى هو معنى قائم في ذات الله، وأنَّه لم ينزله على نبينا محمد ﷺ، ولا على أحد من أنبيائه، وأنَّ الذي يقرأه ويحفظه، وما هو مكتوب في مصاحفنا فهو كلام البشر، وليس بكلام الله تعالى، وإنما هو عبارة وحكاية عن كلام الله تعالى(٢)؛ فهو كالقائل الأول، وأشد ضلالًا وأسوأ

= تدل على أن القرآن مخلوق. فقلنا في أي آية؟، فقال: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، فزعم أن الله قال القرآن محدث، وكل محدث مخلوق. فلعمري، لقد شبه على الناس بهذا... محدث إلى النبي ﷺ، لأن النبي ﷺ كان لا يعلم فعلمه الله، فلما علمه الله كان ذلك محدثًا إلى النبي ﷺ» الرد على الجهمية ص٣٧.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ويعلم أن المحدث في الآية ليس هو المخلوق الذي يقوله الجهمي، ولكنه الذي أنزل جديدًا، فإن الله كان ينزل القرآن شيئًا بعد شيء، فالمنزل أولًا هو قديم بالنسبة إلى المنزل آخرًا. وكل ما تقدم على غيره فهو قديم في لغة العرب» الفتاوى ١٢/ ٥٢٢.

(١) وقد استدلوا بشبهات أخرى منها: قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، فالقرآن داخل في عموم (كل)، وقول الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزُّخرُف: ٣]، وجعل بمعنى خلق، وقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ [النساء: ١٧١]، وعيسى هو الكلمة وهو مخلوق. وغيرها من الشبه وكلامهم مردود، ويجاب عنه بإيجاز: إن (كل) يدخل في عمومها (كل) بحسبه، فالله بصفاته لا يدخل في هذا العموم، وكذلك (جعل) يأتي بمعنى (خلق) إذا تعدى لمفعول واحد، وفي هذه الآية تعدى لمفعولين، أما استدلالهم بأن عيسى هو الكلمة فمردود، فلفظ (كن) من الله قول، وليس لفظ (كن) مخلوقًا، وبسط الرد وعرض الشبهات يطول. ينظر: الفتاوى ١٢/ ٥٢٢، درء التعارض ٧/ ٢٥٩، وشرح العقيدة الطحاوية، ص١٧٨، وقد وافق المصنف الأئمة والعلماء بكفر من قال: إن القرآن مخلوق. ينظر: السنة لعبد الله ١/ ١٣١، والإبانة لابن بطة ٦/ ٦٤، الشريعة ١/ ٥٠٦، شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ٢/ ٢٨٢.

(٢) يشير للرد على من قال من الأشاعرة والكلابية ومن وافقهم من الماتريدية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أول من ابتدع في الإسلام القول بالحكاية والعبارة، وهي البدعة التي أضافها المسلمون إلى ابن كلاب والأشعري، فإن ابن كلاب قال: الحروف حكاية عن كلام الله وليست من كلام الله، لأنَّ الكلام لا بد أن يقوم بالمتكلم، والله يمتنع أن يقوم=

حالًا[(١)]؛ لرده لقول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ[(٢)] تَكۡلِيمٗا﴾[(٣)] [النساء: ١٦٤]، ولقوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشۡهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيۡكَۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَشۡهَدُونَۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾[(٤)] [النساء: ١٦٦].

= به حروف وأصوات، فوافق الجهمية والمعتزلة في هذا النفي، فجاء الأشعري بعده -وهو موافق لابن كلاب- على عامة أصوله فقال: الحكاية تقتضي أن تكون مثل المحكي، وليست الحروف مثل المعنى، بل هي عبارة عن المعنى ودلالة عليه، وهم وأتباعهم يقولون: إن تسمية ذلك كلامًا لله مجازٌ لا حقيقة» التسعينية ٢/ ٤٣٨.

فقالوا: كلام الله معنى واحد قائم بذات الرب، لا يتبعض ولا يتجزأ، والحروف والكلمات هي عبارة عن ذلك المعنى النفسي، قال الآمدي: «ذهب أهل الْحق من الإسلاميين إلى كون الباري تعالى متكلمًا بِكَلَام قديم أزلي نفساني أحديّ الذَّات، لَيْسَ بحروف وَلَا اصوات»، غاية المرام، ص٨٨، وينظر: التمهيد للباقلاني، ص٢٨٣، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص٦٨.

(١) الكلابية والأشاعرة قالوا: القرآن العربي الذي نزل به جبريل إلى محمد ﷺ ليس كلام الله، إنما عبارة أو حكاية عن كلام الله، وكلام الله معنى واحد قائم بذاته، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإنما اضطر ابن كلاب والأشعري ونحوهما إلى هذا الأصل: أنهم لما اعتقدوا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، لا فعل ولا تكلم ولا غير ذلك... وأنكر الناس عليهم أمورًا: إثبات معنى واحد، هو الأمر والخبر، وجعل القرآن العربي ليس من كلام الله الذي تكلم به، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله، وأن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها، فإذا عبر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن، وأن الله لا يقدر أن يتكلم، ولا يتكلم بمشيئته واختياره» درء التعارض ٢/ ١١١.

وقد صرح بذلك الجويني موافقة المعتزلة بقوله: «إنّ معنى قولهم [أي المعتزلة]: هذه العبارات كلام الله: أنها خَلْقُه، ونحن لا نمنع أنها خلق الله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلمًا به، فقد أطبقنا على المعنى وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته»، شرح الإرشاد، ص٢٥٢، وينظر: أصول الدين، ص٦٥.

(٢) [ن/ ٤٤٥].

(٣) مصدر تكلم يتكلم فهو متكلم، وذلك يفسد الحكاية، فقد أكّد اللّه تعالى التّكليم بالمصدر المثبت النّافي للمجاز، فماذا بعد الحقّ إلّا الضّلال. ينظر: الصواعق المرسلة ١/ ٣٨٩، شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٧٦.

(٤) قال ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن زعم أن هذا الكتاب غير القرآن، وأنه كلام المخلوقين، وأن القرآن معنى في النفس لا ينزل ولا يقرأ، ولا يسمع ولا يتلى، ولا ينفع، ولا له أول ولا آخر، =

وقال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[١] [الحجر: ٩].

وقال تعالى: ﴿حٰمٓ ۝١ تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [فصلت: ١- ٢].

وقال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ الْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَٰلَمِينَ﴾ [السجدة: ١- ٢].

وقال تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَآ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ١][٢].

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦][٣]. وغير ذلك من الآيات التي يطول ذكرها.

وقال ﷺ: «**أنزلت عليَّ آنفًا سورة وذكرها**»[٤].

= ولا جزء ولا بعض، ولا هو سور، ولا آيات وحروف، ولا كلمات، فهذا زنديق راد على رب العالمين، وعلى رسوله الصادق الأمين، مخالف لجميع المسلمين، ناكب عن الصراط المستقيم» رسالة في القرآن وكلام الله لابن قدامة، ص٣٤.

(١) أخبر تعالى أنه هو الذي أنزل الذكر، وهو القرآن، وهو الحافظ له من التغيير والتبديل، ينظر: تفسير ابن كثير ٤/ ٥٢٧.

(٢) الآيات فتفيد الآيات أنّ القرآن منزّل غير مخلوق، أمّا إفادتها لكونه منزّلًا فظاهر: ﴿تَنزِيلُ الْكِتَٰبِ﴾ [السجدة: ٢]، لكن كيف تفيد أنه غير مخلوق؟ الْمُضَافُ إِلَى الله سُبْحَانَهُ نَوْعَانِ: أَحَدُهُمَا: أَعْيَانٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا، كَبَيْتِ الله، وَنَاقَةِ الله فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه، الثَّانِي: إِضَافَةُ صِفَةٍ إِلَى مَوْصُوفِهَا كَسَمْعِهِ وَبَصَرِهِ، وَعِلْمِهِ وَحَيَاتِهِ، وَقُدْرَتِهِ وَكَلَامِهِ، فَهَذَا يُمْتَنَعُ أَنْ يَكُونَ الْمُضَافُ فِيهِ مَخْلُوقًا مُنْفَصِلًا، بَلْ هُوَ صِفَةٌ قَائِمَةٌ بِهِ سُبْحَانَه والكلام وصف، فإذا كان الله أنزل القرآن وهو كلام، وأضافه إلى نفسه فهو عَزَّوَجَلَّ بصفاته أزليّ أبديّ ليس بمخلوق. ينظر: مختصر الصواعق ص٤٤٣، تفسير العثيمين، سورة الزمر، ص١٨.

(٣) وحقيقة كلام اللّه تعالى هي ما يسمع منه أو من المبلّغ عنه، فإذا سمعه السّامع علمه وحفظه، وهو لا يسمع كلام اللّه من اللّه، وإنّما يسمعه من مبلّغه عن اللّه، والآية تدلّ على فساد قول من قال: إنّ المسموع عبارة عن كلام اللّه وليس هو كلام اللّه، فإنّه تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، ولم يقل حتّى يسمع ما هو عبارة عن كلام اللّه، والأصل الحقيقة. ينظر: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٩٤.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (٤٠٠).

وقال ﷺ: «**من ينصرني حتى أبلغ كلام ربي**»[١]، وغير ذلك من الأخبار التي لا تحصى كثرة.

وأمَّا الجواب **عن السؤال في صوت القارئ للقرآن، هل هو مخلوق أو غير مخلوق**[٢]؟

فالجواب: أن يقال للسائل: إن أردت بالصوت: هو اعتمادات القارئ، وحركات جوارحه، واصطكاك أجرامه[٣]، ومواضع دقة صوته، وغلظه وصفائه، وبُحَّته، وغير ذلك من حركاته؛ فذلك كله مخلوق؛ لأنها حركات مخلوق،

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢٢/ ٣٤٧، والبيهقي في السنن الكبرى ٨/ ٢٥١، وقد رواه الترمذي بنحوه وقال: «حسن صحيح» (٢٩٢٥)، وأبو داود في السنن (٤٧٣٤)، وصححه الألباني في السلسة الصحيحة ٤/ ٥٩١.

(٢) صوت القارئ للقرآن مخلوق بإجماع السلف، فالعبد مخلوق وفعله وألفاظه وأدائه وحركاته وسكناته كل ذلك مخلوق، والمؤلف العمراني رَحِمَهُ ٱللَّهُ جعل صوت القارئ للقرآن محل احتمال وتردد بقوله «إن أردت بالصوت اعتمادات القارئ...» ولم يجزم وهذا خطأ منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والواجب بيان قول السلف الذي لا مرية فيه أن صوت القارئ للقرآن مخلوق وكلام الباري غير مخلوق، ولا سيما مع دقة المسألة وخفائها على كثير من الناس، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: كثير من الخائضين في هذه المسألة لا يفرق بين صوت العبد وصوت الرب، بل يجعل هذا هو هذا، فينفيهما جميعًا أو يثبتهما جميعًا، والله تكلم بالقرآن بحروفه ومعانيه بصوت نفسه، ونادى موسى بصوت نفسه، كما ثبت بالكتاب والسنة، وإجماع السلف، وصوت العبد ليس هو صوت الرب، فالعباد يقرؤونه بأصوات أنفسهم، وأفعالهم، فالصوت المسموع من العبد صوت القارئ، والكلام كلام الباري. وقد قال ﷺ: «**زيِّنوا القرآن بأصواتكم**» أبو داود ١٤٦٨، فبين أن الصوت صوت القارئ والكلام كلام الباري، وقد ساق جملة من الأدلة. انظر: الفتاوى ١٢/ ٤٠٨، الصفدية ٢/ ٥٢، مختصر الصواعق ص٥٠٥.

(٣) قولهم لصاحب الصّوت: إنّه لحسن الجرم، فقال قوم: الصّوت يقال له: الجرم. وأصحّ من ذلك قول أبي بكر بن دريد: إنّ معناه حسن خروج الصّوت من الجرم، صوت الإنسان هو عن اصطكاك أجرامه الّذي هو شفتاه ولسانه وأسنانه. ينظر: معجم مقاييس اللغة ١/ ٤٤٦.

فكانت مخلوقة، ولأنَّها حركات حدثت بعد أن لم تكن، ويلحقها العدم بعد وجودها، وأيضًا: فإنها لا تدخل تحت حدّ الصوت وحقيقته.

وإن أردت بالصوت المسموع بالآذان المعقول بالأذهان؛ فهذا هو حدّ الكلام وحقيقته؛ لأن حد الكلام هو[(١)] الحرف[(٢)]، والصوت هو المسموع المفهوم، فهذا هو القرآن حقيقة، وهو قديم غير مخلوق[(٣)]؛ لما تقدم ذكره من قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وإنما سمع السامع من القارئ هو ذلك الصوت المسموع المفهوم.

وقال تعالى: [ن/ ٤٤٥ظ] ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، فقال: ﴿هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ﴾، وهذا إشارة إلى شيء موجود [ع/ ١٨٥و] عند

(١) في (ع): (وهو).

(٢) ذكر المصنف أن حدّ الكلام هو الحرف، وهذا غلط منه، الصواب: أن الكلام هو الحروف والألفاظ والمعاني، عند إطلاقه يتناول اللفظ والمعنى جميعًا، لشموله لهما، ليس حقيقة في اللفظ فقط، ولا في المعنى فقط ولا مشتركًا بينهما. قال شيخ الإسلام في جوابه عن كلام الله هل هو حرف وصوت؟ «وَالصَّوَابُ الَّذِي عَلَيْهِ سَلَفُ الْأُمَّةِ -كَالْإِمَامِ أَحْمَد وَالْبُخَارِيِّ صاحب الصحيح في (كتاب خلق أفعال العباد) وغيره وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم- أتباع النصوص الثابتة وإجماع سلف الأمة وهو أن القرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه ليس شيء من ذلك كلاما لغيره؛ ولكن أنزله على رسوله وليس القرآن اسما لمجرد المعنى ولا لمجرد الحرف؛ بل لمجموعهما وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط؛ ولا المعاني فقط». الفتاوى ١٢/ ٢٤٣ وانظر: درء التعارض٢/ ٨٣، التسعينية٢/ ٤٣٦.
قال الأمام أبو نصر السِّجزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لم يكن خلافٌ بين الخلق على اختلاف نحلِهم من أوَّل الزمان إلى الوقت الذي ظهرَ فيه ابن كُلاّب والأشعري وأقرانهم...من أن الكلام لا يكون إلاَّ حرفًا وصوتًا، ذا تأليفٍ واتِّساقٍ، وإن اختلفت به اللغات...» رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ص١١٧.

(٣) قول المصنف (فهذا هو القرآن حقيقة وهو قديم غير مخلوق)، إن إطلاق قديم على القرآن لم يرد عن السلف، وإنما أطلقوا قديم النوع حادث الآحاد كما تقدم بيانه أول الرسالة.

القراءة[١] إلا ما يسمع من التالي، وقال تعالى: ﴿وَمَنۢ بَلَغَ﴾ وأراد: من بلغه القرآن ممن يحدث بعد النبي ﷺ من الخلق، والذي يبلغهم ما يسمعونه، وهو تلاوة التالي، فدل على ما قلناه.

وقال تعالى: ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا ۝١ يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلرُّشۡدِ﴾ [الجن: ١-٢]، والذي سمعت الجن هو ما سمعوه من تلاوة النبي ﷺ.

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلۡقُرۡءَانُ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، والذي يقع الاستماع إليه والإنصات له؛ هو ما يُسمع من التالي عند تلاوته من الصوت[٢]، وفي ذلك من آيات الله كثير.

وقال عمرو بن العاص[٣] للنبي ﷺ: سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾ [النساء: ٢٩]، فأقرّه النبي ﷺ على تسميته لما سمعه من تلاوة التالي قول الله تعالى، ولم ينكر عليه[٤]، ولا يجوز أن يسمع ﷺ من أصحابه خطأ لا يجوز ويقرِّهم عليه.

(١) في (ع): «إلى شيء موجود لا موجود عند القراءة».

(٢) ما يسمع من التالي عند تلاوته فيه تفصيل: قول السلف وأئمة السنة والحديث، فهم يميزون بين ما قام بالعبد وما قام بالرب، والقرآن عندهم جميعه كلام الله، حروفه ومعانيه، وأصوات العباد وحركاتهم، وأداؤهم وتلفظهم، كل ذلك مخلوق بائن عن الله، وأصوات العباد من أفعالهم فالصوت صوت العبد حقيقة، والكلام كلام الله حقيقة، أداه العبد بصوته كما يؤدي كلام الرسول وغيره بصوته، فالعبد مخلوق، وصفاته مخلوقة، وأفعاله مخلوقة، وصوته وتلاوته مخلوقة، والمتلو المؤدى بالصوت كلام الله منزل غير مخلوق. انظر: مختصر الصواعق ص٥٠٦، ٥١٠.

(٣) في (ن): (العاصي).

(٤) أخرجه أبو داود في السنن (٣٣٤) ١/ ٢٤٩ وصححه الألباني، وأخرجه البخاري تعليقًا في الصحيح ١/ ٢٠٨.

وأما الجواب عن الحروف المكتوبة في المصحف، هل يجوز أن يقع عليها الرؤية أم لا؟

فالجواب: أنها تُرى بواسطة المداد[١]، وما يكتب فيه من حمرة أو خضرة وغير ذلك، وليست بمرئيَّة بغير واسطة، كما أنها مسموعة بواسطة؛ وهي تلاوة التالي، فالمداد وما يكتب به من غير المداد والورق مخلوقة كلها محدثة، والحروف قديمة غير مخلوقة[٢]؛ لأنها موجودة قبل المداد والورق، وقبل الكاتب، وموجودة أيضًا بعد عدم الكاتب والمداد والورق [ن/ ٤٤٦و].

وإنما تعدم رؤيتها بذهاب المداد؛ لعدم الواسطة التي تُرى بها، ولو كانت الحروف لا ترى بواسطة المداد والورق؛ حصل لمن يقرأ القرآن نظرًا في المصحف، فرَّق بين الحروف في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ ﴿الٓر﴾ ﴿حمٓ﴾ ﴿طسٓ﴾ ﴿طه﴾.

(١) المِدَادَ، بِالْكَسْرِ: هُوَ كلُّ مَا يُمَدُّ بِهِ الشيءُ، أَي يُزَادُ فِيهِ لمدِّه والانتفاع بِهِ كحِبْرِ الدَّواةِ، لأَن وضْعَ فِعَالٍ، بِالْكَسْرِ، لما يُفْعَل بِهِ كالآلَةِ، ثمَّ خُصَّ المِدَادُ فِي عُرْفِ اللُّغةِ بالحِبْرِ. ينظر: تاج العروس ٩/ ١٥٨.

(٢) أخطأ المؤلف في قوله (والحروف قديمة)، فالحروف من كلام الله الذي هو ألفاظ ومعانٍ، ولا يقال: إنها قديمة، فهو يتكلم متى شاء وكيف شاء، وإنما يقال: قديم النوع حادث الآحاد، وكلام الله غير مخلوق وحروف كلامه غير مخلوقة. وأيضا فلفظ الحرف يتناول الحرف المنطوق والحرف المكتوب، وإذا قيل: إن الله تكلم بالحروف المنطوقة كما تكلم بالقرآن العربي وبقوله: الم - وَحم - وَطسم - وَطَسَ - وَيس - وَقِ - وَن، ونحو ذلك فهذا كلامه، وكلامه غير مخلوق وإذا كتب في المصاحف كان ما كتب من كلام الرب غير مخلوق، وإن كان المداد وشكله مخلوقا. انظر: الفتاوى ١٢/ ٧١.

قال ابن القيم: «إذا قيل حروف المعجم قديمة أو مخلوقة، فجوابه أن الحرف حرفان: فالحرف الواقع في كلام المخلوقين مخلوق، وحروف القرآن غير مخلوقة. فإن قيل: كيف الحرف الواحد مخلوق وغير مخلوق. قيل: ليس بواحد بالعين وإن كان واحدا بالنوع، كما أن الكلام ينقسم إلى مخلوق وغير مخلوق، فهو واحد بالنوع لا بالعين». مختصر الصواعق ص٥٠٨.

ولـما استمرت له القراءة في نظر الـمصحف، كما لا يتأتى ذلك للعامي الذي لا يقرأ، ولا للأعمى الذي لا يرى الحروف.

فإن قيل: إنما استمرت له القراءة؛ لأنَّ صور الـمداد الـمرئية[١] أدلةٌ على الحروف وعلامات لها.

فالجواب: أن ذلك خطأ؛ لقول الله تعالى: ﴿وَٱلطُّورِ ۝١ وَكِتَٰبٍ مَّسۡطُورٖ ۝٢ فِي رَقّٖ مَّنشُورٖ﴾ [الطور: ١- ٣]، فأخبر تعالى أن الكتاب في الرق الـمنشور، والذي في الرق هو الحروف لا أدلتها.

ولأن الشيء إنما يدل على الشيء إذا كان يشابهه ويماثله، ولا مماثلة بين الحرف والـمداد، ولا مشابهة.

ولأن القول بأنها تدل عليها، أو تفهم منها الحروف، أو يفهم منها القرآن؛ هو قول بالعبارة والحكاية حقيقة، وتصريح بأنَّ القرآن غير موجود في الـمصحف، وإنما الـموجود هو الـمداد وما يكتب به من حمرة أو خضرة، والورق دون القرآن.

وقد حصل الاتفاق بيننا وبينك أيها السائل على إبطال قول من يقول بالعبارة والحكاية، وذمِّه وثَلْبِه على ذلك، فإذن يرجع الكلام إلى العبارة.

فإن قيل: إذا قلتم: إنَّ الحروف مرئية، أدى ذلك على أنها متجسمة، فيؤدي إلى أنها مخلوقة[٢].

(١) في (ن): (الـمرائية).

(٢) بين المؤلف ما يوضح مذهب الأشاعرة ومن وافقهم من الكلابية والماتريدية أنهم لما قالوا: إنه معنى قائم بالذات، قالوا: ليس بحرف ولا صوت، وهذه مسألة من البدع المولدة، الحادثة بعد المائة الثالثة كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: من قال: إن كلام الله ليس إلا معنى وإن=

فالجواب: أن المتجسم هو الورق والمداد، دون الحروف، وليس كون المداد والورق متجسمًا يوجب كون الحروف جسمًا؛ لأنَّا لم نقل: إن الحرف يرى منفردًا عن المداد، وما يكتب به من حمرة أو خضرة أو غير ذلك، كما أنا قد قلنا: [ن/ ٤٤٦ظ] إنَّ القرآن مسموع، مفهوم من آلةِ التالي، وإن كان لم يحصل السماع لنا والفهم إلا بواسطة الحركة باللسان [ع/ ١٨٥ظ] والسماع بالآذان، والفهم بالقلب واللسان، والآذان والقلب مخلوقة كلها، ولم يقتضِ ذلك حدث المسموع المفهوم، وبعد اعتمادنا وتعويلنا على الأدلة الواردة بالقرآن والسنة.

وأما غيرها من أدلة العقل، فإن كانت موافقة للقرآن والسنة، ومعاضدة لهما؛ فهي أدلة صحيحة معمول بها، وإذا كانت أدلة العقل مؤدية إلى تكذيب القرآن والسنة وردهما؛ فهي عندنا مؤخرة عنهما، غير معمول بها.

كما أن العقل يقتضي ألَّا يوجد في الشاهد حيّ قادر، سميع بصير، متكلم مريد فاعل، إلا ما كان جسمًا[(١)]، والله تعالى جَلَّجَلَالُهُ وتقدست أسماؤه حيّ قادر،

= حروف القرآن مخلوقة خلقها الله ولم يتكلم بها وليست من كلامه؛ إذ كلامه لا يكون بحرف وصوت. عارضهم آخرون من المثبتة فقالوا: بل القرآن هو الحروف والأصوات وتوهم قوم أنهم يعنون بالحروف المداد، وبالأصوات أصوات العباد، وهذا لم يقله عالم. والصواب الذي عليه سلف الأمة -كالإمام أحمد والبخاري صاحب الصحيح في (كتاب خلق أفعال العباد) وغيره وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم- أتباع النصوص الثابتة وإجماع سلف الأمة وهو أن القرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه ليس شيء من ذلك كلاما لغيره؛ ولكن أنزله على رسوله وليس القرآن اسما لمجرد المعنى ولا لمجرد الحرف؛ بل لمجموعهما وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط؛ ولا المعاني فقط. انظر: الفتاوى ١٢/ ٣٤٣.

(١) يشير المصنف إلى أن الدليل العقلي ما وافق الكتاب والسنة و كان تابعًا لهما، أما ما خالفهما فمردود غير مقبول، ولعل المؤلف قصد نفاة الصفات الذين احتجوا بأدلة عقلية على نفي الصفات، ومن هؤلاء المعتزلة الذين أثبتوا الأسماء ونفوا الصفات، والأشاعرة لم يثبتوا إلا =

سميع بصير، متكلم مريد، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وليس بجسم، فتعالى الله علوًّا كبيرًا؛ فثبت أنَّ أدلة العقل تابعة للكتاب والسنة، وليست بمتبوعة، والله أعلم. تمت.

= سبع صفات: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام، فهولاء نفوا الصفات أو بعضها بحجج عقلية، فقالوا: إن إثبات ذلك يقتضي أن يكون الموصوف جسمًا، وبنوا أن الأجسام متماثلة فيلزم من إثباتها أن يكون الله تعالى مثل الأجسام، وفي إطلاق لفظ الجسم إجمال والذي ذهب إليه سلف الأمة وأئمتها في إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى وغيرها من الألفاظ المجملة، عدم إطلاق هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا؛ لأنه بدعة؛ لما في إثباتها، ونفيها من التلبيس والإيهام، بل لابد من الاستفسار، والاستفصال عند الإطلاق، فإن كان المعنى المراد صحيحًا موافقًا لما ورد في الكتاب وفي السنة قُبل وإلا رُد، وإنما نلتزم في ذلك ما يوافق الكتاب والسنة، ونترك الألفاظ المبتدعة التي تحتمل أكثر من معنى فإن تبين أن المراد من ذلك اللفظ صحيح قبل. وإن تبين خلافه رد.

والمؤلف هنا أطلق لفظ الجسم، ولم يوضح منهج السلف في الألفاظ المجملة التي لم يرد إثباتها أو نفيها في الكتاب والسنة، فالقاعدة الاستفصال في ذلك: فإذا كان مرادهم بنفي الجسم ما يدل عليه اللفظ في اللغة، وهو البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه، أو أنه المركب من الأجزاء المنفردة، أو من المادة والصورة، أو مما يقبل الانقسام، أو التفريق، والانفصال، أو ما كان مفرقًا فاجتمع. فالله تَبَارَكَ وَتَعَالَى منزهٌ عن الجسمية بهذه المعاني فهو أحد صمد، وكل هذه المعاني منتفية عنه تَبَارَكَ وَتَعَالَى.

وإن كان المراد بالجسم، ما يشار إليه، أو ما يرى بالأبصار، أو ما كان ذاتًا متصفة بصفات الكمال، من العلم، والقدرة والحياة، والسمع، والبصر، وغير ذلك من الصفات فهذا غير صحيح، ولا يقبل نفي الجسمية بهذا المعنى. انظر: الرسالة التدمرية ص٦٥، ١٣٢، الفتاوى ٦/ ١٠٤، المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص٨٠.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث أوجز أبرز نتائجه:

أولًا: إن الرسالة التي ألفها أبو عبد الله محمد بن موسى العمراني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قد تناولت مسألة مهمة وهي صوت القارئ بالقرآن، فقد ميز المؤلف ما يتعلق بالله تعالى وما يتعلق بالعبد.

ثانيًا: القرآن كلام الله تكلم به بحرف وصوت يسمع، وأنزله على نبيه ﷺ، وبلغه ﷺ إلى أمته.

ثالثًا: خالف العمراني السلف بوصفه كلام الله تعالى أنه (قديم)، والصواب الذي دلت عليه النصوص أن كلام الله تعالى متعلق بمشيئته قديم النوع حادث الآحاد.

رابعًا: وضح المؤلف ضلال من زعم أن القرآن عبارة أو حكاية عن كلام الله، وأن مؤدى قولهم كمن قال: إن القرآن مخلوق.

خامسًا: اعتمد المؤلف في مصادره ومنهج الاستدلال على الكتاب والسنة، وبيَّن موقفه من الأدلة العقلية فما وافق القرآن والسنة قُبل، وما خالفهما فهو باطل مردود.

هذا والحمد لله الذي وفق وأعان، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

١- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة: أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بَطَّة العكبري الحنبلي، المحقق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، الناشر: دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض.

٢- الأسماء والصفات: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي، قدم له: فضيلة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، الناشر: مكتبة السوادي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

٣- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث: أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، المحقق: أحمد عصام الكاتب، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ.

٤- الأعلام: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، ط١٥، أيار، مايو، ٢٠٠٢م.

٥- الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٦- الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار: يحيى بن أبي الخير العمراني (شيخ الشافعية باليمن) (ت٥٥٨هـ)، المحقق: سعود بن عبد العزيز الخلف (عضو هيئة التدريس في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة)، أصل التحقيق: رسالة دكتوراه من قسم العقيدة في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، بإشراف: الشيخ عبد المحسن بن حمد العباد، ١٤١١هـ، الناشر: أضواء السلف، الرياض، السعودية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٧- تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: جماعة من المختصين، من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، أعوام النشر: (١٣٨٥-١٤٢٢هـ) = (١٩٦٥- ٢٠٠١م).

٨- تاريخ اليمن المسمى بهجة الزمن في تاريخ اليمن: تاج الدين عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني، ت: مصطفى حجازي، دار الكلمة، صنعاء.

٩- التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، المحقق: د. محمد بن عودة السعوي، الناشر: مكتبة العبيكان، الرياض ط٦، (١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م).

١٠- التسعينية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، -دراسة وتحقيقًا: الدكتور محمد بن إبراهيم العجلان، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١، (١٤٢٠ هـ- ١٩٩٩م).

١١- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن): أبو جعفر محمد

ابن جرير الطبري، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع: مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، مصر، ط١، (١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م).

١٢- تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (٧٠٠-٧٧٤هـ)، المحقق: سامي بن محمد السلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط٢، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١٣- تفسير القرآن الكريم (سورة الزمر): محمد بن صالح العثيمين، الناشر: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٣٦هـ.

١٤- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (ت٤٠٣هـ) الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

١٥- خلق أفعال العباد: محمد بن إسماعيل البخاري، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

١٦- درء تعارض العقل والنقل: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

١٧- الرد على الجهمية والزنادقة: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل

الشيباني (ت٢٤١هـ)، المحقق: صبري بن سلامة شاهين، الناشر: دار الثبات للنشر والتوزيع، ط١.

١٨- رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت: عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزيّ الوائلي البكري، أبو نصر (ت٤٤٤هـ)، المحقق: محمد با كريم با عبد الله، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

١٩- رسالة في القرآن وكلام الله: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، المحقق: يوسف بن محمد السعيد، الناشر: دار أطلس الخضراء، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.

٢٠- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، لمكتبة المعارف، عدد الأجزاء: ٧، عام النشر: ج١- ٤: ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، ج٦: ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م، ج٧: ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.

٢١- السلوك في طبقات العلماء والملوك: محمد بن يوسف بن يعقوب، أبو عبد الله، بهاء الدين الجُنْدي اليمني (ت٧٣٢هـ)، دار النشر: مكتبة الإرشاد، صنعاء، ١٩٩٥م، ط٢، تحقيق: محمد بن علي بن الحسين الأكوع الحوالي.

٢٢- السنة: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي (ت٣١١هـ)، الناشر: دار الآفاق، ط٣، ١٤٣٩هـ- ٢٠١٨م.

٢٣- السنة: أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانيّ البغدادي (ت٢٩٠هـ)، الناشر: دار اللؤلؤة، ١٤٤٤هـ.

٢٤- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، المحقق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: دار الرسالة العالمية، ط١، (١٤٣٠ هـ- ٢٠٠٩م).

٢٥- سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (٢٠٢-٢٧٥هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط (ت١٤٣٨هـ)، محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

٢٦- السنن الكبرى: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٢٧- سير أعلام النبلاء: شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: حسين أسد (ج١، ٦)، شعيب الأرنؤوط (ج٢، ٥، ١٩، ٢٠)، محمد نعيم العرقسوسي (ج٣، ٨، ١٠، ١٧، ١٨، ٢٠)، مأمون الصاغرجي (ج٤)، علي أبو زيد (ج٧، ١٣)، كامل الخراط (ج٩)، صالح السمر (ج١١، ١٢)، أكرم البوشي (ج١٤، ١٦)، إبراهيم الزيبق (ج١٥)، بشار معروف (ج٢١، ٢٢، ٢٣)، محيي هلال السرحان (ج٢١، ٢٢، ٢٣) بإشراف: شعيب الأرناؤوط (ت١٤٣٨هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٢٨- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (ت٤١٨هـ)، تحقيق: أحمد سعد حمدان، الناشر: دار طيبة، ١٤٠٢هـ.

٢٩- شرح الإرشاد، لأبي بكر بن ميمون، تحقيق: أحمد حجازي، أحمد السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٣٠- شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ)، حققها وراجعها: جماعة من العلماء، خرج أحاديثها: ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط٩، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٣١- شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري: عبد الله بن محمد الغنيمان، الناشر: مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٥هـ.

٣٢- الشريعة: أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيّ البغدادي (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

٣٣- صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، المحقق: د. مصطفى ديب البغا، الناشر: (دار ابن كثير، دار اليمامة)، دمشق، ط٥، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

٣٤- صحيح مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦- ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي (ت١٣٨٨هـ)، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها)، عام النشر: ١٣٧٤هـ- ١٩٥٥م.

٣٥- الصفدية: تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، المحقق: محمد رشاد سالم، الناشر: مكتبة ابن تيمية، مصر، ط٢، ١٤٠٦هـ.

٣٦- الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة: محمد بن أبي

بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، المحقق: علي بن محمد الدخيل الله، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣٧- طبقات فقهاء اليمن: عمر بن علي بن سمرة الجعْدي، تحقيق: فؤاد سَيد، أمين المخطوطات بدار الكتب المصرية، الناشر: دار القلم، بيروت، لبنان.

٣٨- عقيدة السلف وأصحاب الحديث: للصابوني، دار العاصمة، تحقيق: ناصر الجديع، ط١.

٣٩- العقيدة الواسطية: اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت٧٢٨هـ)، المحقق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، الناشر: أضواء السلف، الرياض، ط٢، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٤٠- غاية المرام في علم الكلام: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي ابن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت٦٣١هـ)، المحقق: حسن محمود عبد اللطيف، الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

٤١- فتح رب البرية بتلخيص الحموية: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت١٤٢١هـ)، الناشر: دار الوطن للنشر، الرياض.

٤٢- قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: أبو محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد بن علي بامخرمة، الهِجراني الحضرمي الشافعي (٨٧٠- ٩٤٧هـ)، عُني

به: بو جمعة مكري، خالد زواري، الناشر: دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٨م.

٤٣- الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري: محمد بن يوسف بن علي شمس الدين الكرماني (ت٧٨٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١: (١٣٥٦هـ- ١٩٣٧م) ط٢: (١٤٠١هـ- ١٩٨١م).

٤٤- مجموع الفتاوى: شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وساعده: ابنه محمد وفقه الله، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، السعودية، عام النشر: ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٤٥- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصلي (ت٧٧٤هـ)، المحقق: سيد إبراهيم، الناشر: دار الحديث، القاهرة، مصر، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

٤٦- مسند الإمام أحمد بن حنبل: الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤هـ- ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط (ت١٤٣٨هـ)، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة.

٤٧- معالم أصول الدين: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت٦٠٦هـ)، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان.

٤٨- معجم البلدان: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت ٦٢٦هـ)، الناشر: دار صادر، بيروت، ط: ٢، ١٩٩٥م.

٤٩- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

٥٠- المغني في أبواب التوحيد والعدل: للقاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٥١- المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، المحقق: محب الدين الخطيب.

wa ākharūn, Ishrāf: Dr. ‘Abd Allāh ibn al-Muḥsin al-Turkī, al-Nashir: Mu’assasat al-Risālah.

47- Ma‘ālim Usūl al-Dīn: Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Tīmī al-Rāzī, al-Mulqab bi-Fakhr al-Dīn al-Rāzī, al-Muhaqqiq: Ṭāhā ‘Abd al-Ra’ūf Sa‘d, al-Nashir: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Lebanon.

48- Mu‘jam al-Buldān: Shihāb al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Yāqūt ibn ‘Abd Allāh al-Rūmī al-Ḥamawī (d. 626H), al-Nashir: Dār Ṣādir, Beirut, 2nd ed., 1995CE.

49- Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah: Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā’ al-Qazwīnī al-Rāzī, Abū al-Ḥusayn (d. 395H), al-Muhaqqiq: ‘Abd al-Salām Muhammad Hārūn, al-Nashir: Dār al-Fikr, 1399H–1979CE.

50- Al-Mughni fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Adl: al-Qāḍī Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār al-Asad Ābādī, al-Nashir: al-Dār al-Miṣriyyah li al-Ta’līf wa al-Tarjamah.

51- Al-Muntaqā min Minhāj al-I‘tidāl fī Naqd Kalām Ahl al-Rafd wa al-I‘tiẓāl: Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān ibn Qaymaz al-Dhahabī, al-Muhaqqiq: Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb.

H), al-muḥaqqiq: Abū Muḥammad Ashraf ibn ʿAbd al-Maqṣūd, al-nāshir: Aḍwāʾ al-Salaf, al-Riyāḍ, 2nd ed., 1420 H / 1999 M.

40- Ghāyat al-Marām fī ʿIlm al-Kalām: Abū al-Ḥasan Sayyid al-Dīn ʿAlī ibn Abī ʿAlī ibn Muḥammad ibn Sālim al-Thaʿlabī al-Āmidī (d. 631 H), al-muḥaqqiq: Ḥasan Maḥmūd ʿAbd al-Laṭīf, al-nāshir: al-Majlis al-Aʿlā li-al-Shuʾūn al-Islāmiyya, al-Qāhira.

41-Fath Rabb al-Bariyah bi-Takhlis al-Hamawiyah: Muhammad ibn Ṣāliḥ ibn Muhammad al-'Uthaymīn (d. 1421H), al-Nashir: Dar al-Watan li al-Nashr, Riyadh.

42- Qiladat al-Naḥr fī Wafayāt A'yān al-Dahr: Abū Muhammad al-Ṭayyib ibn 'Abd Allah ibn 947H), 'Unī bihi: Bū Jum'ah Makrī, Khālid Zuwārī, al-Nashir: Dar al-Minhāj, Jeddah, 1st ed., 1428H–2008CE.

43- Al-Kawākib al-Durārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Muhammad ibn Yūsuf ibn 'Alī Shams al-Dīn al-Karmānī (d. 786H), al-Nashir: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Beirut, Lebanon, 1st ed. (1356H–1937CE), 2nd ed. (1401H–1981CE).

44- Majmū' al-Fatāwā: Shaykh al-Islām Aḥmad ibn Taymiyyah, jam' wa tartīb: 'Abd al-Raḥmān ibn Muhammad ibn Qāsim, wa sā'adah: Ibnuh Muhammad, al-Nashir: Majma' al-Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Munawwarah, Saudi Arabia, 1425H–2004CE.

45- Mukhtaṣar al-Ṣawā'iq al-Mursalah 'alā al-Jahmiyyah wa al-Mu'aṭṭilah: Muhammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Sa'd Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jawziyyah (d. 751H), ukhtaṣarah: Muhammad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karīm ibn Riḍwān al-Ba'lī Shams al-Dīn, Ibn al-Mawṣilī (d. 774H), al-Muḥaqqiq: Sayyid Ibrāhīm, al-Nashir: Dār al-Ḥadīth, Cairo, Egypt, 1st ed., 1422H–2001CE.

46- Masnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal: al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal (164H–241H), al-Muḥaqqiq: Shu'ayb al-'Arna'ūṭ (d. 1438H), 'Ādil Murshid,

32- al-Sharīʿa: Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh al-Ājurrī al-Baghdādī (d. 360 H), taḥqīq: Ḥāmid al-Faqī, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Bayrūt, 1st ed., 1403 H.

33- Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī al-Juʿfī, al-muḥaqqiq: Dr. Muṣṭafā Dīb al-Bughā, al-nāshir: (Dār Ibn Kathīr, Dār al-Yamāma), Dimashq, 5th ed., 1414 H / 1993 M.

34- Ṣaḥīḥ Muslim: Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī (206–261 H), al-muḥaqqiq: Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī (d. 1388 H), al-nāshir: Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāʾuh, al-Qāhira, (thumma ṣawratuhu Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī bi-Bayrūt wa-ghayruhā), ʿām al-nashr: 1374 H / 1955 M.

35- al-Ṣafadiyya: Taqī al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyya al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī al-Dimashqī, al-muḥaqqiq: Muḥammad Rashād Sālim, al-nāshir: Maktabat Ibn Taymiyya, Miṣr, 2nd ed., 1406 H.

36- al-Ṣawāʿiq al-Mursala fī al-Radd ʿalā al-Jahmiyya wa-al-Muʿaṭṭila: Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Saʿd Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751 H), al-muḥaqqiq: ʿAlī ibn Muḥammad al-Dakhīl Allāh, al-nāshir: Dār al-ʿĀṣima, al-Riyāḍ, al-Mamlaka al-ʿArabiyya al-Saʿūdiyya, 1st ed., 1408 H.

37- Ṭabaqāt Fuqahāʾ al-Yaman: ʿUmar ibn ʿAlī ibn Samra al-Jaʿdī, taḥqīq: Fuʾād Sayyid, Amīn al-Makhṭūṭāt bi-Dār al-Kutub al-Miṣriyya, al-nāshir: Dār al-Qalam, Bayrūt, Lubnān.

38- ʿAqīdat al-Salaf wa-Aṣḥāb al-Ḥadīth: li-al-Ṣābūnī, Dār al-ʿĀṣima, taḥqīq: Nāṣir al-Judayʿ, 1st ed.

39- al-ʿAqīda al-Wāsiṭiyya: Iʿtiqād al-Firqa al-Nājiya al-Manṣūra ilā Qiyām al-Sāʿa Ahl al-Sunna wa-al-Jamāʿa: Taqī al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn ʿAbd al-Salām ibn ʿAbd Allāh ibn Abī al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Taymiyya al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī al-Dimashqī (d. 728

25- Sunan Abī Dāwūd: Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ashʿath al-Azdī al-Sijistānī (202–275 H), al-muḥaqqiq: Shuʿayb al-Arnaʾūṭ (d. 1438 H), Muḥammad Kāmil Qarah Ballilī, al-nāshir: Dār al-Risāla al-ʿĀlamiyya, 1st ed., 1430 H / 2009 M.

26- al-Sunan al-Kubrā: Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ʿAlī al-Bayhaqī (d. 458 H), al-muḥaqqiq: Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, al-nāshir: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Bayrūt, Lubnān, 3rd ed., 1424 H / 2003 M.

27- Siyar Aʿlām al-Nubalāʾ: Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān al-Dhahabī (d. 748 H), taḥqīq: Ḥusayn Asad (vols. 1, 6), Shuʿayb al-Arnaʾūṭ (vols. 2, 5, 19, 20), Muḥammad Naʿīm al-ʿArqasūsī (vols. 3, 8, 10, 17, 18, 20), Maʾmūn al-Ṣāgharjī (vol. 4), ʿAlī Abū Zayd (vols. 7, 13), Kāmil al-Kharrāṭ (vol. 9), Ṣāliḥ al-Samar (vols. 11, 12), Akram al-Būshī (vols. 14, 16), Ibrāhīm al-Zaybaq (vol. 15), Bashshār Maʿrūf (vols. 21–23), Muḥyī Hilāl al-Sarḥān (vols. 21–23), under the supervision of Shuʿayb al-Arnaʾūṭ (d. 1438 H), al-nāshir: Muʾassasat al-Risāla, 3rd ed., 1405 H / 1985 M.

28- Sharḥ Uṣūl Iʿtiqād Ahl al-Sunna wa-al-Jamāʿa: Abū al-Qāsim Hibat Allāh ibn al-Ḥasan ibn Manṣūr al-Ṭabarī al-Rāzī al-Lālakāʾī (d. 418 H), taḥqīq: Aḥmad Saʿd Ḥamdān, al-nāshir: Dār Ṭayba, 1402 H.

29- Sharḥ al-Irshād: li-Abī Bakr ibn Maymūn, taḥqīq: Aḥmad Ḥijāzī, Aḥmad al-Saqqā, Maktabat al-Anglū al-Miṣriyya, Miṣr, 1407 H / 1987 M.

30- Sharḥ al-ʿAqīda al-Ṭaḥāwiyya: Ibn Abī al-ʿIzz al-Ḥanafī (d. 792 H), ḥaqqaqahā wa-rājaʿahā: jamāʿa min al-ʿulamāʾ, takhrīj aḥādīthihā: Nāṣir al-Dīn al-Albānī, al-nāshir: al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, Lubnān, 9th ed., 1408 H / 1988 M.

31- Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd min Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: ʿAbd Allāh ibn Muḥammad al-Ghunaymān, al-nāshir: Maktabat al-Dār, al-Madīna al-Munawwara, 1st ed., 1405 H.

Naṣr (d. 444 H), al-Muḥaqqiq: Muḥammad Bā Karīm Bā ʿAbd Allāh, al-Nāshir: ʿImādat al-Baḥth al-ʿIlmī bi al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah, al-Madīnah al-Munawwarah, al-Mamlakah al-ʿArabiyyah al-Saʿūdiyyah, Ṭ 2, 1423 H / 2002 M.

19- Risālah fī al-Qurʾān wa Kalām Allāh: Abū Muḥammad Muwafaq al-Dīn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah al-Jamāʿīlī al-Maqdisī thumma al-Dimashqī al-Ḥanbalī, al-mashhūr bi-Ibn Qudāmah al-Maqdisī (d. 620 H), al-Muḥaqqiq: Yūsuf ibn Muḥammad al-Saʿīd, al-Nāshir: Dār Aṭlas al-Khaḍrāʾ, al-Mamlakah al-ʿArabiyyah al-Saʿūdiyyah, Ṭ 1, 1424 H / 2004 M.

20- Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah wa Shayʾ min Fiqhihā wa Fawāʾidihā: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (d. 1420 H), al-Nāshir: Maktabat al-Maʿārif li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, al-Riyāḍ, Ṭ 1, li-Maktabat al-Maʿārif, ʿadad al-ajzāʾ: 7, ʿām al-nashr: j. 1–4: 1415 H / 1995 M, j. 6: 1416 H / 1996 M, j. 7: 1422 H / 2002 M.

21- al-Sulūk fī Ṭabaqāt al-ʿUlamāʾ wa-al-Mulūk: Muḥammad ibn Yūsuf ibn Yaʿqūb, Abū ʿAbd Allāh, Bahāʾ al-Dīn al-Jundī al-Yamanī (d. 732 H), Dār al-Nashr: Maktabat al-Irshād, Ṣanʿāʾ, 1995 M, 2nd ed., taḥqīq: Muḥammad ibn ʿAlī ibn al-Ḥusayn al-Akwāʿ al-Ḥawālī.

22- al-Sunna: Abū Bakr Aḥmad ibn Muḥammad ibn Hārūn ibn Yazīd al-Khallāl al-Baghdādī al-Ḥanbalī (d. 311 H), al-nāshir: Dār al-Āfāq, 3rd ed., 1439 H / 2018 M.

23- al-Sunna: Abū ʿAbd al-Raḥmān ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal al-Shaybānī al-Baghdādī (d. 290 H), al-nāshir: Dār al-Luʾluʾa, 1444 H.

24- Sunan Ibn Mājah: Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Yazīd ibn Mājah al-Qazwīnī, al-muḥaqqiq: Shuʿayb al-Arnaʾūṭ, al-nāshir: Dār al-Risāla al-ʿĀlamiyya, 1st ed., (1430 H / 2009 M).

Dār Hijr, al-Nāshir: Dār Hijr li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ wa al-Iʿlān, al-Qāhirah, Miṣr, Ṭ 1, (1422 H / 2001 M).

12- Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm: Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl ibn ʿUmar ibn Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī (700–774 H), al-Muḥaqqiq: Sāmī ibn Muḥammad al-Salāmah, al-Nāshir: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, al-Riyāḍ, Ṭ 2, 1420 H / 1999 M.

13- Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm (Sūrat al-Zumar): Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-ʿUthaymīn, al-Nāshir: Muʾassasat al-Shaykh Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-ʿUthaymīn al-Khayriyyah, al-Mamlakah al-ʿArabiyyah al-Saʿūdiyyah, Ṭ 1, 1436 H.

14- Tamhīd al-Awāʾil fī Talkhīṣ al-Dalāʾil: Muḥammad ibn al-Ṭayyib ibn Muḥammad ibn Jaʿfar ibn al-Qāsim, al-Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī al-Mālikī (d. 403 H), al-Nāshir: Muʾassasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, Lubnān, Ṭ 1, 1407 H / 1987 M.

15- Khalq Afʿāl al-ʿIbād: Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, al-Nāshir: Muʾassasat al-Risālah, Bayrūt, Ṭ 3, 1411 H / 1990 M.

16- Darʾ Taʿāruḍ al-ʿAql wa al-Naql: Taqī al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn ʿAbd al-Salām ibn ʿAbd Allāh ibn Abī al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī al-Dimashqī (d. 728 H), taḥqīq: Dr. Muḥammad Rashād Sālim, al-Nāshir: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmiyyah, al-Mamlakah al-ʿArabiyyah al-Saʿūdiyyah, Ṭ 2, 1411 H / 1991 M.

17- al-Radd ʿalā al-Jahmiyyah wa al-Zanādiqah: Abū ʿAbd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal al-Shaybānī (d. 241 H), al-Muḥaqqiq: Ṣabrī ibn Salāmah Shāhīn, al-Nāshir: Dār al-Thabāt li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, Ṭ 1.

18- Risālat al-Sijzī ilā Ahl Zabīd fī al-Radd ʿalā man Ankara al-Ḥarf wa al-Ṣawt: ʿUbayd Allāh ibn Saʿīd ibn Ḥātim al-Sijzī al-Wāʾilī al-Bakrī, Abū

6- al-Inṭiṣār fī al-Radd ʿalā al-Muʿtazilah al-Qadariyyah al-Ashrār: Yaḥyā ibn Abī al-Khayr al-ʿImrānī (Shaykh al-Shāfiʿiyyah bi al-Yaman) (d. 558 H), al-Muḥaqqiq: Saʿūd ibn ʿAbd al-ʿAzīz al-Khalaf (ʿUḍw Hayʾat al-Tadrīs fī al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah), aṣl al-taḥqīq: risālah diktūrāh min Qism al-ʿAqīdah fī al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Nabawiyyah, bi-ishrāf: al-Shaykh ʿAbd al-Muḥsin ibn Ḥamad al-ʿAbbād, 1411 H, al-Nāshir: Aḍwāʾ al-Salaf, al-Riyāḍ, Ṭ 1, 1419 H / 1999 M.

7- Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs: Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī al-Zabīdī, taḥqīq: Jamāʿah min al-Mukhtaṣṣīn, min iṣdārāt: Wizārat al-Irshād wa al-Anbāʾ fī al-Kuwayt, al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb bi-Dawlat al-Kuwayt, aʿwām al-nashr: (1385–1422 H = 1965–2001 M).

8- Tārīkh al-Yaman al-Musammā Bahjat al-Zaman fī Tārīkh al-Yaman: Tāj al-Dīn ʿAbd al-Bāqī ibn ʿAbd al-Majīd al-Yamānī, taḥqīq: Muṣṭafā Ḥijāzī, Dār al-Kalimah, Ṣanʿāʾ.

9- al-Tadmuriyyah: Taḥqīq al-Ithbāt li al-Asmāʾ wa al-Ṣifāt wa Ḥaqīqat al-Jamʿ bayna al-Qadar wa al-Sharʿ: Taqī al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī al-Dimashqī, al-Muḥaqqiq: Dr. Muḥammad ibn ʿŪdah al-Saʿawī, al-Nāshir: Maktabat al-ʿUbaykān, al-Riyāḍ, Ṭ 6, (1421 H / 2000 M).

10- al-Tisʿīniyyah: Taqī al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī al-Dimashqī, dirāsah wa taḥqīqan: Dr. Muḥammad ibn Ibrāhīm al-ʿAjlān, al-Nāshir: Maktabat al-Maʿārif li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, al-Riyāḍ, al-Mamlakah al-ʿArabiyyah al-Saʿūdiyyah, Ṭ 1, (1420 H / 1999 M).

11- Tafsīr al-Ṭabarī (Jāmiʿ al-Bayān ʿan Tảwīl Āy al-Qurʾān): Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, taḥqīq: Dr. ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī bi-taʿāwun maʿa: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah bi-

Index of Sources and References

1- al-ʾIbāna ʿan Sharīʿat al-Firqa al-Nājiya wa-Mujānabat al-Firaq al-Madhmūma: Abū ʿAbd Allāh ʿUbayd Allāh ibn Muḥammad ibn Baṭṭa al-ʿUkbarī al-Ḥanbalī, al-Muḥaqqiq: Riḍā Muʿṭī, ʿUthmān al-ʾAthiyūbī, Yūsuf al-Wābil, al-Walīd ibn Sayf al-Naṣr, Ḥamad al-Tuwayjirī, al-Nāshir: Dār al-Rāyah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, al-Riyāḍ.

2- al-Asmāʾ wa al-Ṣifāt: Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Bayhaqī (d. 458 H), ḥaqqaqahu wa kharraja aḥādīthahu wa ʿallaqa ʿalayhi: ʿAbd Allāh ibn Muḥammad al-Ḥāshidī, qaddama lahu: Faḍīlat al-Shaykh Muqbil ibn Hādī al-Wādiʿī, al-Nāshir: Maktabat al-Sawādī, Jiddah, al-Mamlakah al-ʿArabiyyah al-Saʿūdiyyah, Ṭ 1, 1413 H / 1993 M.

3- al-Iʿtiqād wa al-Hidāyah ilā Sabīl al-Rashād ʿalā Madhhab al-Salaf wa Aṣḥāb al-Ḥadīth: Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ʿAlī, Abū Bakr al-Bayhaqī (d. 458 H), al-Muḥaqqiq: Aḥmad ʿIṣām al-Kātib, al-Nāshir: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, Bayrūt, Ṭ 1, 1401 H.

4- al-Aʿlām: Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ʿAlī ibn Fāris, al-Zarkalī al-Dimashqī (d. 1396 H), al-Nāshir: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, Ṭ 15, Ayyār / Māyū, 2002 M.

5- al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād: Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī (d. 505 H), al-Nāshir: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Bayrūt, Lubnān, Ṭ 1, 1424 H / 2004 M.

فهرس الموضوعات

ملخص البحث ٢١٧

Abstract ٢١٨

المقدمة ٢١٩

القسم الأول قسم الدراسة ٢٢٢

المسألة الأولى: ترجمة المؤلف، والتعريف بالرسالة ٢٢٢

المسألة الثانية: اتصاف الله تعالى بصفة الكلام، وأقوال المخالفين ٢٣٠

المسألة الثالثة: صوت القارئ بالقرآن: ٢٣٦

المسألة الرابعة: مسألة اللفظ والملفوظ: ٢٤٠

القسم الثاني الرسالة المحققة ٢٥٧

الخاتمة ٢٦٩

فهرس المصادر والمراجع ٢٧٠

Index of Sources and References ٢٨٦

فهرس الموضوعات ٢٨٧

مجلة الدراسات العقدية

شَارلُ دي فُوكُو
رائد الفَاتيكَان في الحَوار المسيحي ـ الإسْلَاميِّ، وموقفه مِن الإسَلام: «دراسة تحليليَّة نَقديَّة»

Charles de Foucauld as the Vatican's Pioneer in Christian–Muslim Dialogue: An Analytical and Descriptive Study of His Views and Approach towards Islam

إعداد:
د. عائض بن سعد الدوسري
أكاديمي سعودي، أستاذ مشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة في كلية التربية بجامعة الملك سعود

Prepared by:
Dr. Ayedh Saad Aldosari
Saudi academic and Associate Professor in the Department of Creed and Contemporary Doctrines at the College of Education, King Saud University

Email: ayedh1_d@hotmail.com

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date	تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date
١١/ ١/ ١٤٤٧هـ – 6/ 7/ 2025 CE	١٠/ ٣/ ١٤٤٧ هـ – 2/ 9/ 2025 CE

تاريخ نشر البحث A Research publication Date	
رجب ١٤٤٧هـ	January 2026 CE

DOI: 10.36046/0793-018-037-005

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

عنوان البحث: (شارل دي فُوكُّو رائد الفاتيكان في الحوار المسيحي - الإسلامي، وموقفه من الإسلام: دراسة تحليليَّة نقديَّة).

يهدف هذا البحث إلى دراسة وتحليل شخصية **شارل دي فُوكُّو**، التي يُقدِّمها الفاتيكان كنموذج رائد في الحوار مع المسلمين، والكشف عن حقيقة مشروعه وموقعه ضمن سياق العلاقات الإسلاميَّة - النصرانية. ومن أبرز أهداف البحث: فحص أقوال فُوكُّو وممارساته تجاه الإسلام والمسلمين، وتحليل الدوافع الدينيَّة والسياسيَّة لاعتماده نموذجًا في خطاب الفاتيكان المعاصر، وتفكيك هذا الخطاب للكشف عن أبعاده التنصيريَّة والاحتلاليَّة الكامنة.

وقد اعتمد البحث على المنهج التحليلي الوصفي، من خلال تحليل الرسائل والمراسلات الخاصة، وربطها بسياقها السياسي والديني، كما استخدم المنهج التاريخي لفهم تطور مواقف فُوكُّو، والمنهج المقارن للكشف عن الفجوة بين صورته النموذجيَّة كما يُروَّج لها، وواقعه الفعلي. وتُبرز الدراسة أن فُوكُّو -رغم تبنّيه خطاب الأخوّة- قدّم تصورًا مشروطًا للعلاقة مع المسلمين لا بُدَّ أن تنتهي إلى اعتناقهم النصرانية، مستبطنًا في علاقته رؤية عقائديَّة فوقيَّة، وهو ما يستدعي مساءلة عميقة لمضامين الحوار الفوكوي الذي يقدمه الخطاب البابوي كنموذج مثالي ورائد في الحوار الديني.

توصَّل البحث إلى أن الاحتفاء الفاتيكاني **فُوكُّو** لا يخلو من انتقائيَّة وتوظيف أيديولوجي، وأنّ مشروعه حمل أبعادًا تنصيريَّة وثقافيَّة تتجاوز مجرَّد الانفتاح، مما يدعو إلى إعادة تقييم دوره ومكانته. ويوصي البحث بضرورة قراءة نقديَّة للمفاهيم المتداولة كـ«العيش المشترك» و«الأخوة الإنسانية» في ضوء التاريخ وسير الشخصيَّات المرجعيَّة.

الكلمات المفتاحية: (فُوكُّو، حوار الأديان، الفاتيكان، الكنيسة الكاثوليكيَّة، الاحتلال).

Abstract

Researcher: Ayedh Saad Aldosari, Associate Professor, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University.

Title: (Charles de Foucauld as the Vatican's Pioneer in Christian–Muslim Dialogue: An Analytical and Descriptive Study of His Views and Approach towards Islam).

This research aims to examine and analyze the figure of Charles de Foucauld, whom the Vatican promotes as a leading model for dialogue with Muslims. The study seeks to to uncover the true nature of his project and assess his place within the broader context of Christian–Muslim relations. Key objectives include scrutinizing Foucauld's statements and practices regarding Islam and Muslims, analyzing the religious and political motivations behind the Vatican's endorsement of him, and deconstructing the papal discourse to reveal its latent missionary and colonial dimensions.

The research employs a descriptive analytical approach by examining Foucauld's personal letters and correspondence within their political and religious contexts. It also adopts a historical methodology to trace the development of his positions and a comparative method to highlight the discrepancy between the Vatican's idealized image of Foucauld and his actual conduct. The study reveals that, despite his promotion of a discourse of fraternity, Foucauld advanced a conditional vision of Muslim-Christian relations-ultimately aiming at conversion-reflecting a doctrinally superior stance.

The study concludes that the Vatican's celebration of Foucauld is ideologically selective and strategically driven. It calls for a critical reassessment of prevailing concepts such as «coexistence» and «human fraternity» considering historical contexts and the legacies of key religious figures.

Keywords: (Foucauld, interfaith dialogue, Vatican, Catholic Church, colonialism).

المقدمة

تُعدُّ شخصية **شارل دي فُوكُّو** من أبرز الشخصيات التي احتفى بها **الفاتيكان** و**الكنيسة الكاثوليكيَّة** الحديثة؛ إذ تم تقديمه بوصفه النموذج الأمثل في كيفيَّة الانفتاح على المسلمين، والقدوة في بناء علاقات قائمة على الحوار والتفاهم معهم. وقد بَلَغَ من علو شأنه أن نال تقديرًا خاصًّا من باباوات الكنيسة المعاصرين، وتوالت الإشادات به، والإشارات إليه بوصفه حجر الأساس لفكر «الحوار بين الأديان»، ولا سيما مع الإسلام، منذ (**المَجْمَع الفَاتِيكَاني الثَّاني**) وحتى اليوم. وتمثل قضيَّة الحوار بين الأديان في الخطاب الكاثوليكي المعاصر إحدى أبرز القضايا التي شهدت تحولات جوهريَّة منذ منتصف القرن العشرين، خصوصًا منذ انعقاد هذا **المَجْمَع** ما بين (١٩٦٢م- ١٩٦٥م)، وما جاء بعده، حيث تم الانتقال من خطابِ المواجهةِ والرَّفضِ الصريح إلى لغة الانفتاح والتفاهم. ومن بين الشخصيات التي أسهمت -وفق التَّصَوُّر البابوي- في تمهيد هذا التحول، تبرز شخصية **شارل دي فُوكُّو** بوصفه أيقونة الانفتاح والحوار مع المسلمين، وأنموذجًا يُستشهد به في الوثائق الرسميَّة والخطابات الفاتيكانيَّة المتعددة. غير أنَّ هذا التقدير والاعتبار و«**النَّمْذَجَة**» يدعو إلى بحث وتحقيق، ويستدعي قراءة فاحصة ومعمقة في فكر **فُوكُّو** وسيرته للكشف عن حقيقة مشروعه وموقعه في سياق العلاقات الإسلاميَّة – النصرانية.

أهميَّة موضوع البحث وسبب اختياره:

تبرز أهميَّة الدراسة ابتداءً من جهتين: أهميَّة قضيَّة حوار الأديان والمؤسسات

الراعية لها، وأهميَّة شخصية **شارل دي فُوكُّو** وأثرها على من جاء بعدها. وفي محاولة هذا البحث كشف الأساس الذي اعتمده **الفاتيكان** في جعل **فُوكُّو** شخصية محوريَّة في خطاب الحوار مع الإسلام، واستكشاف الأهداف الحقيقيَّة التي تتوارى خلف هذا التقدير. كما يتناول هذا البحث أثر هذا النموذج في بلورة تصور الكنيسة المعاصرة للعلاقات مع المسلمين، وفي تشكيل مفاهيم مثل: «العيش المشترك» و«الأخوة الإنسانية»، وما إذا كانت هذه المفاهيم تعبيرًا عن رغبة في تفاهم حقيقي وحوارٍ بناءٍ، أم أنَّها تحمل مضامين أخرى مضمَرة تخدم برامج دينيَّة وسياسيَّة وثقافية أوسع. وجاء اختيار هذا الموضوع استجابة لحاجة ملحة إلى فحص وتحليل شخصية **فُوكُّو**، التي باتت تُستخدم على نطاق واسع في خطاب **المؤسسات البابويَّة** كرمزٍ للحوار والانفتاح، في حين تكشف سيرته وممارساته عن معطيات مغايرة تستوجب إعادة التقييم. كما أنَّ تكرار الإشارة إليه في وثائق **المجمع الفاتيكاني** وكتابات رموز الكنيسة المعاصرة، يحفز على التساؤل: هل كان **فُوكُّو** فعلًا رائدًا في الحوار؟ أم أن مشروعه كان ذا أبعادٍ تنصيريةٍ واحتلاليةٍ بحتةٍ؟

أهداف البحث:

ويهدف البحث إلى تحليل حقيقة موقف **شارل دي فُوكُّو** من الإسلام والمسلمين، من خلال أقواله وممارساته وسيرته، وفهم الخلفيَّات الدينيَّة والسياسيَّة التي دفعت **الفاتيكان** إلى اعتماده نموذجًا في الحوار، وتفكيك الخطاب البابوي المعاصر المتعلق بالحوار مع الإسلام، واستجلاء مدى ارتباطه بفكر وسلوك **فُوكُّو**، وأخيرًا، الكشف عن البعد التنصيري والاحتلال المحتمل لمشروعه، وقياس مدى صدق دعواه في اللقاء والحوار.

حدود البحث:

تقتصر هذه الدراسة على فحص شخصيَّة **فُوكُّو** وسيرته، كما وردت في كتاباته، وشهادات معاصريه، وفي الوثائق المتمثلة في الرسائل الشخصيَّة، وفي الأدبيات الفاتيكانيَّة الرسميَّة، من دون التوسع في شخصيات موازية أو مقارنة، مع التركيز على علاقته مع الإسلام والمسلمين تحديدًا دون سواهم.

الدراسات السابقة:

بحسب اطلاعي لم أقف على من بحث هذا الموضوع من خلال تناول أهداف وغايات مشروع **فُوكُّو**، وموقفه الحقيقي من الإسلام من خلال الوثائق (رسائله الشخصيَّة، ومقابلاته، وملاحظاته الخاصَّة)، وكشف مكانته وأهميَّته لدى **الفاتيكان** و**الكنسية الكاثوليكيَّة** كرائد في الحوار النصراني –الإسلامي. فالدراسات الغربيَّة والكنسيَّة التي تناولت **فُوكُّو** تنوَّعت وتعددت، غير أنَّ أغلبها تبنَّى رؤيته وقدَّمه بصورة مثاليَّة وإيجابية، دون فحص نقدي لممارساته أو كشف التناقضات في خطابه. أمَّا الدراسات العربيَّة والإسلاميَّة المعاصرة، فلم يتم تناول مشروعه وغايته، والعلاقة الحقيقيَّة بين **فُوكُّو** والإسلام، ومكانته في وثائق **الفاتيكان** بالفحص والنقد والتحليل، واتصال ذلك بالتأسيس للحوار وبناء العلاقات الجديدة التي قام عليها (**المَجْمَع الفَاتِيكَاني الثَّاني**)، رغم أنَّ أفكاره مركزيَّة، وشخصيَّته مهمة.

خطة الموضوع:

تم تقسيم هذه الدراسة إلى أربعة مباحث رئيسة:

المبحث الأول: شخصيَّة فُوكُّو وسيرته الدينية والسياسية، وعلاقته بالإسلام.

المبحث الثاني: مشروع شارل دي فُوكُّو الخاص بالمسلمين.

المبحث الثالث: موقف شارل دي فُوكُّو من الإسلام والمسلمين، تحليل أقواله وممارساته.

المبحث الرابع: أثر شارل دي فُوكُّو في الفاتيكان، وأهمية مشروعه في تشكيل خطاب الحوار الكاثوليكي المعاصر.

منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج التحليلي الوصفي القائم على قراءة الرسائل والمراسلات والحوارات والشهادات والرسائل الخاصَّة **بفُوكُّو** ومن كان يرتبط به بعلاقة وثيقة، ومقارنة خطاباته بسيرته العمليَّة وما ورد عنه في الوثائق الفاتيكانيَّة الرسميَّة، مع ربط ذلك بالسياق السياسي والديني للحقبة التي عاش فيها. كما استُخدم المنهج التاريخي لفهم تطور مواقف **فُوكُّو** من الحوار مع الإسلام، والمنهج المقارن لاستجلاء التباينات بين صورة **فُوكُّو** النموذجيَّة في **الفاتيكان**، وواقعه العملي بين المسلمين.

التمهيد

تُعَدُّ شخصيَّة **شارل دي فُوكُّو** لدى **الفاتيكان** و**الكنيسة الكاثوليكيَّة** الأُنموذج المثالي الذي يَحْسُنُ الاحتذاء بسيرته، والاهتداء بهديه في كيفيَّة التعاملِ مع المسلمين، والالتقاءِ بهم، والحِوارِ معهم، وبناءِ علاقاتٍ بنَّاءةٍ ومُثمرةٍ ومُنتِجَةٍ مع المسلمين. فقد احتلَّ **فُوكُّو** مكانةً هامةً ومحوريَّةً في ذاكرة **الكنيسة الكاثوليكيَّة** وواقعها، وظَلَّ حاضرًا بين سائر النصارى؛ إذ نظر أولئك إليه -أثناء (**المَجْمَع الفَاتِيكَاني الثَّاني**)[1] وبعده- بمثابة القدوة الصالحة في كيفيَّة إقامة علاقات

(١) بدأ الإعداد للمَجْمَع بتوجيه من البابا يوحنَّا الثالث والعشرين في السابع عشر من أيَّار سنة ١٩٥٩م، فعَيَّنَ لجنة إعداديَّة برئاسة أمين سر الفاتيكان لتنسيق الاتصالات بمؤسسات ورجال الدين الكاثوليك حول العالم. وفي الخامس من حزيران سنة ١٩٦٠م تم تشكيل (١٥) لجنة وأمانة سرٍّ للإشراف على سير أعمال المَجْمَع، وكان عدد المشاركين حوالي (٣٠٠٠) أُسْقُفًا. وقد مر المَجْمَعُ بأربعِ دوراتٍ، وهي، الدورة التمهيديَّة: كانت ما بين ١١ تشرين الأول و٨ كانون الأول سنة ١٩٦٢م. ثم الدورة الثانية: كانت ما بين ٢٩ أيلول و٤ كانون الأول سنة ١٩٦٣م، وغرضها تحقيق أربعةِ أهدافٍ: مواجهة أزمة الكنيسة الداخليَّة، وتجديد رسالة الكنيسة، وتمكين الوحدة النصرانية، وتجديد علاقات الكنيسة بالأديان في العالم، الدورة الثالثة: كانت ما بين ١٤ أيلول و٢١ تشرين الثاني سنة ١٩٦٤م، وعَمِلَت على ستة عشر مشروعًا (موزعة إلى: أربعة دساتير، وتسعة قرارات، وثلاثة بيانات). الدورة الرابعة: كانت ما بين ١٤ أيلول و٨ كانون الأول سنة ١٩٦٥م، وفي نهايتها اختتم (المَجْمَعُ الفَاتِيكَانيُّ الثَّاني)، وَصَدَرَتْ وثائق تدور حول شؤون الكنيسة ورسالتها، **وعلاقتها بغيرها من المذاهب النصرانية غير الكاثوليكيَّة، ومن الأديان المختلفة ومنها الإسلام**. وكان من أهم أعمال المَجْمَع الإعلان الشهير الصادر في عام ١٩٦٥م، الذي يحمل عنوان (**علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية**)، وهو يُعْتَبَرُ لُبُّ ما تَمَخَّض عن المَجْمَع فيما يتعلق بِمَسْأَلَةِ (**حِوارِ الأديان**)، حيث دعا المَجْمَعُ النصارى إلى تجديد موقفهم من غير النصارى من الأديان الأخرى. انظر: المَجْمَعُ الفَاتِيكَانيُّ =

أخويَّة وديَّة بين النصارى والمسلمين، وفي الحِوارِ البنَّاء، وإقامة الشراكات بين الدينين، وأنَّ خطواته العمليَّة وتطبيقاته يجب أن تُحتَذى وتقلد. يقول الأب **أنطوان شاتلار**: «هالةٍ من التقديرِ والاحترامِ تُحِيطُ بهذا الشخص، وتقدمه مِثْلَ أُنموذجٍ يُقْتَدى به»(١). ويقول الباحث **جون جوزيف هنري روسيتي**: «اتخذ **الفاتيكان** في السنوات الأخيرة **فُوكُّو** أُنْمُوذَجًا للحِوارِ بين الأديان، وكجسرٍ بين **الكنيسة الكاثوليكيَّة** والعالم الإسلامي»(٢). ويذكر الأبُ **صلاح أبو جودة اليسوعيُّ** أنَّ **لفُوكُّو** فضلًا كبيرًا في تمهيد الطريق لأعمال المجمع الفاتيكاني، وفي «فهم الإسلام بموضوعيَّة»، وفي التعامل مع المسلمين «بكل الاحترامِ والتقديرِ الواجبين»(٣). ولهذا، فقد أكَّد المستشرق الفرنسي لويس **ماسينيون** في عام ١٩١٧م، أنَّ عمل **فُوكُّو** «كان هدفه الأساس هو إخواننا المسلمون»(٤)، وأنَّه مات من أجل الإسلام والمسلمين»(٥). وأكَّدَ اليسوعي الفرنسي **أندريه دالفِرني** أنَّ حياة **فُوكُّو** يَسْتَلْهِمُ منها النصارى القدوة «من أجلِ إخوتهم المسلمين»(٦).

= الثَّاني: دَسَاتير، قَرَارَات، بيَانات، ص: ١١- ٢٠، جانفرانكو رافازي وآخرين، درب الحوار، ص: ٨، دعاء محمود فينو، الحوار المسيحي الإسلامي قراءة في كتاب: التصورات اللاهوتية المسيحيَّة عن المسلمين منذ مجلس الفاتيكان الثاني، ص: ١٥٥،
Gerald O'Collins, The Second Vatican Council on Other Religions, p. vi

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، المقدمة ص: ٧.

(2) John Joseph Henry Rossetti, Christian Marabout, Soldier Monk: Charles de Foucauld between the French and the Tuareg, p. 381 & 383.

(٣) الأب صلاح أبو جوده اليسوعي، واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي عشيَّة المَجْمَع الفَاتِيكَانيّ الثَّاني، (واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي)، ص: ٢٧.

(٤) انظر: علي بدر، ماسنيون في بغداد: رسائل المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون إلى الأب أنستانس ماري الكرملي، ص: ٢٨٥- ٢٨٦.

(5) See: Hugues Didier, Louis Massignon and Charles de Foucauld, p. 341.

(٦) انظر: الأب صلاح أبو جوده اليسوعي، واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي عشيَّة المَجْمَع الفَاتِيكَانيّ الثَّاني، (واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي)، ص: ٢٢.

ويصف الأب **ميشال ليلون** Michel Lelong (٢٠٢٠م)، وهو قسيسٌ كاثوليكيٌّ فرنسيٌّ ناشطٌ في الحوار النصراني - الإسلامي وأحد أعضاء تنظيم (**الآباء البيض**)[١]، **شارل دي فُوكُّو** بأنَّه كان «أخويًّا تجاه الجميع»[٢]. يقول الأُسْقُف المعاصر **روان ويليامز** Rowan Williams: «في عصرنا الراهن، تبرز شخصية **شارل دي فُوكُّو** بوصفها شخصيَّة نبويَّة»[٣].

وقد ارتقى إلى منزلةٍ عاليةٍ في **الكنيسة الكاثوليكيَّة**، حيث وضعه **البابا بُولُسْ السَّادِس** في منزلة (**الأخ الكوني**)[٤]، وهو لقبٌ يعني أنَّ **فُوكُّو** أصبح «النموذج الكامل للمحبة الشاملة، ذاك الذي لم يُحِبَّ قَطُّ إلا حُبًّا شَامِلًا»[٥]. وجعله البابا **يوحنَّا بولس الثاني** أنموذجًا للحِوارِ بين الثقافات المعاصرة والمصالحة بين الأديان، وخصوصًا مع الإسلام[٦]. وفي عام ٢٠٠٥م، تم **تطويبه** (جعله مُباركًا)

(١) **جمعيَّة الآباء البيض** White Fathers: هي تنظيمٌ من الرهبان الكاثوليك الفرنسيين تأسست سنة ١٨٦٨م على يد الكاردينال الفرنسي **شارل لافجيري** (١٨٩٢)، وكان رئيس أساقفة **الجزائر** ثم كاردينال **قرطاج**. كان من أهم ما اعتنى به هذا التنظيم هو نشر الدين النصراني في إفريقيا، خصوصًا بعد أن ضيَّق على نشاطها النظام العَلمانيُّ في فرنسا. انظر: احميدة النيفر وموريس بورمَانس، مستقبل الحوار الإسلامي المسيحي، الصفحة: ١٩٣ - ١٩٤.

(٢) مقدمة الأب ميشال ليلون على كتاب علي مراد، شارل دي فُوكُّو في نظر الإسلام، ص: ٩.

(3) Gordon Stevens Wakefield, A Dictionary of Christian Spirituality, p. 110.

(4) www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

(٥) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، المقدمة ص: ١٥٥.

(6) See: www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2001/june/documents/hf_jp-ii_spe_20010630_de-foucauld.html ,also See: John Joseph Henry Rossetti, Christian Marabout, Soldier Monk: Charles de Foucauld between the French and the Tuareg, p. 381, 384 & 393.

على يدِ البابا **بندكتوس السادس عشر**[١]، الذي جعله أنموذجًا يُمثل «**الأخوة العالميَّة الشَّامِلَة**»[٢]. وفي عام ٢٠١٩م، ودعا البابا **فرنسيس** الشباب النصراني الاقتداء **بفُوكُّو**[٣]، وخصوصًا في مجال «الاجتماع المشترك بين الأديان»، وفي «الأسرة البشريَّة الواحدة»، وأهميَّة تعميق التسامح بين الأديان، وفق المنهج المشرق الذي سار عليه **فُوكُّو**[٤]. وفي عام ٢٠٢٠م، ذكَّرَ البابا **فرنسيس** عند حديثه عن موضوع (**الأديان في خدمة الأخوة في العالم**) بأهميَّة شخصيَّة وعمل **فُوكُّو**[٥]. وفي **روما** في عام ٢٠٢٢م، علنه البابا **فرنسيس قديسًا**[٦]، ووصف **فُوكُّو** بأنه: «نبيٌّ لعصرنا»، وأخٌ للمسلمين[٧].

وهذا البحث يهدف إلى فحص حقيقة موقف **شارل دي فُوكُّو** من الإسلام

(1) See: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051113_beatifications.htm, John Joseph Henry Rossetti, Christian Marabout, Soldier Monk: Charles de Foucauld between the French and the Tuareg, p. 381, 384 & 393.

(2) See: John Joseph Henry Rossetti, Christian Marabout, Soldier Monk: Charles de Foucauld between the French and the Tuareg, p. 381, 384 & 393.

(3) www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html

(4) www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html

(5) www.vatican.va/content/francesco/ar/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

(6) www.vaticannews.va/ar/world/news/2021-12/canonizzazione-di-charles-foucauld-missione-chiese-visitazione.html

(7) www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-05/pope-francis-charles-de-foucauld-association-audience.html

والمسلمين، وكشف دقة التوصيفات التي مُنِحَت له في شأن علاقته بالإسلام، وبيان الأسباب التي دفعت الفاتيكان إلى تقديمه بوصفه أنموذجًا يُحتذى به. ومن هنا، فإنَّ تحليل أقواله وممارساته وسيرته العمليَّة، التي يتناولها هذا البحث، يُعدُّ مدخلًا ضروريًّا لفهم أعمق وأدق لتوجُّهات الفاتيكان والكنيسة الكاثوليكيَّة في مجال حوار الأديان، ولا سيما مع المسلمين، وكذلك لتحديد أسس ومفاهيم العيش المشترك والحوار والعلاقات بين الأديان التي تبتغيها المؤسسة البابويَّة. ولهذا، فسوف يتناول هذا البحث، من خلال التحليل والنقد، هذه الشخصيَّة المُهَمَّة والمُحْوريَّة لدى **الفاتيكان** في إلهامها وتشجيعها على حِوارات الأديان، وخصوصًا الحِوار مع المسلمين، ولِمَ تم اعتبارها بمثابة اللبِنَة الفكريَّة والسلوكيَّة الأساس، والمُمَهِّدَة لقيام فكرةِ إدخال الإسلام والحوار معه ضمن اهتمامات (**المَجْمَعِ الفَاتِيكَانيِّ الثَّاني**)[١].

(١) تأتي أهميَّة (**المَجْمَع الفَاتِيكَاني الثَّاني**) في مجال حوار الأديان وبناء العلاقات والتأسيس للقاءات، في أنَّه عُدَّ بمثابة خطاب استثنائي، ونقلة نوعية، مثلت ثورة على التقاليد العقائديَّة لدى الكاثوليك فيما يتعلق بعلاقاتهم مع المخالفين، وأنَّه كان انفتاحًا غير مسبوق على الأديان الأخرى، نقل العلاقة من الصدام إلى الحوار، وخصوصًا الإعلان الصادر عام ١٩٦٥م بشأن (علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية) إذ عُدَّ «تصريحًا ثوريًّا قلب المقاييس»، و«أحد أهم وثائق المجمع»، وعبَّر لأول مرة، وبنص رسمي، عن احترام الكنيسة للديانات غير النصرانية. انظر: المَجْمَعُ الفَاتِيكَانيُّ الثَّاني: دَسَاتير، قَرَارَات، بَيَانات، ص: ٧، مؤسسة الكاردينال بول بوبار، معجم الأديان، الجزء: ٢، ص: ١٩٣٦، القسُّ عيسى دياب، تَحَدِّياتُ الحِوارِ الإسلاميِّ المسيحي في ضوء الأصوليَّات الدينيَّة، (واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي)، ص: ٦١، الأب جوزيف كميل جبارة، علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيَّة: آفاقٌ وحدودٌ، (واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي)، ص: ٣٦- ٣٨، هانس كونج، إجابات مسيحيَّة، (المسيحيَّة والإسلام: من الجِوارِ إلى الحِوارِ)، ص: ٤٨، جانفرانكو رافازي وآخرين، درب الحوار، ص: ٨، الأب سليم دكَّاش اليسوعي، وثيقةٌ عمرُها من عمر الشباب، (واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي)، ص: ٦، دعاء محمود فينو، الحوار المسيحي الإسلامي قراءة في كتاب: التصورات اللاهوتية المسيحيَّة عن المسلمين منذ مجلس الفاتيكان الثاني، ص: ١٥٥ و١٦٢، =

ومن أجل تحقيق هذا الغرض، فإنَّ دراسة شخصيَّة **شارل دي فُوكُّو** وحياته وسيرته وطريقته بصورة تحليليَّة نقديَّة، ضروريَّة، وثمرتها الكشف وتفكك ماهيَّة خطاب **الكنيسة الكاثوليكيَّة** حول الحوار مع الأديان الأخرى، وخصوصًا الإسلام. ومن خلال هذه الدراسة سوف نتعرف على شخصيته وسيرته، وأغراضه وأهدافه الحقيقيَّة من الحوار واللقاء بالمسلمين، وموقفه الحقيقي من الدين الإسلامي، وهل ما كان يُمارَسُ بين المسلمين يُعَدُّ حوارًا حقيقيًا ولقاءً فعليًا، أم يُمثّل أمرًا آخر يختلف تمامًا عن ذلك في طبيعته ومقصده؟

وسوف تتناوله هذه الدراسة من خلال أربعة مباحث، كما يلي:

= Peter Phan, Interreligious and Ecumenical Dialogue at Vatican II: Some Rethinking Required, P.12-13 , Michael McCabe SMA, Vatican II and Interreligious Dialogue: (Mission for Diversity: Exploring Christian Mission in the Contemporary World), p..187

المبحث الأول:

شخصيَّة فُوكُو وسيرته الدينية والسياسية، وعلاقته بالإسلام.

ولد **شارل دي فُوكُّو** Charles de Foucauld عام ١٨٥٨م، في مدينة **ستراسبورغ** الفرنسيَّة. وعاش في أحضان أسرةٍ تتميز بأنَّها عسكريَّة متدينة وملتزمة بالنصرانية، تعلَّم فيها منذ صغره قراءة الإنجيل والتأمل فيه. لكنَّه في مراهقته فَقَدَ الإيمان بالنصرانية واستمر ذلك معه لعقودٍ، وعزا سبب ذلك – كما يقول هو– إلى: أنَّ «الإيمان المسيحي القويم يستند، بحسب رأيي، إلى العديد من العقائد المناقضة تمامًا للعقل البشري». وعاش في مراهقته حياة اللهو والعربدة والانحلال والفساد والطيش، إلى درجة وصف فيها حياته تلك، بقوله: «كل خيرٍ، وكل شعورٍ حسن...قد اختفت تمامًا من نفسي، ولم يبق سوى الأنانيَّة والشبق»، ثم وَصَفَ نفسه بأنَّها «الأنانية المطلقة»، وأنَّه كان «**خنـزيرًا**»[(١)].

(١) انظر عن حياته وسيرته: شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٩، ١٠– ١١، ١٣، ١٥، ١٦، ٢٨، ٣٩، ٤١– ٤٣، ٤٦، ٥٤– ٦٢، ٧٣، الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٧– ١٨، ٢٣، ٢٦. وانظر أيضًا:

Sonia Howe, Charles de Foucauld, explorer of Morocco and knight errant of Christ, p.140144-145 & , Ariana Patey, Sanctity and Mission in the Life of Charles De Foucauld, P..370 ,367 ,365

وعندما اجتاحت فرنسا -في تلك الفترة- بعض البلدان الإسلاميَّة، انضم **فُوكُّو** إلى الجيش الفرنسي برتبة ضابط وهو في سن (٢٣) عامًا، في كتيبة في شمال **إفريقيا** وخصوصًا **الجزائر**، في سلاح الفرسان بالجيش الفرنسي، وبقي في الجيش لفترة زمنيَّة معينة. وإذ لم يجد بُغْيَتَهُ في الخدمة العسكريَّة كضابطٍ رَسميٍّ، والتي اتسمت كثيرًا بالهدوء -في نظره- في كثيرٍ من الأوقات، تَرَكَ الجيش الفرنسي وغادر إلى **فرنسا**. ثم إنَّ **فُوكُّو** بلغه نبأ انتفاضة في جنوب **الجزائر**، وأنَّ الجيش الفرنسي يعتزم قمعها وسحقها، وما إن سمع بذلك حتى سارع فطلب فورًا الانضمام إلى الجيش مرة أخرى. وبالفعل انضم **فُوكُّو** إليهم، وأُرسل إلى الفرقة الرابعة من الجيش الفرنسي، التي عُرِفَت باسم: (**صَيَّادو إفريقيا**)! وانضم في مدينة **معسكر** -وهي إحدى أهم مدن الغرب الجزائري وكان لها دورٌ بارزٌ في الثورة ضد الاحتلال- إلى الحملة الفرنسيَّة ضد ثورة المسلمين التي قادها الشيخ **محمد بن العربي بن الشيخ** (١٩٠٨م)، والتي بدأت في عام ١٨٨١م واستمرت حتى عام ١٩٠٨م، وعُرِفَت بثورة «**الشيخ أبو عمامة**»[(١)]. لقد كان **شارل دو فُوكُّو** مُولَعًا بقتال المسلمين، يطير فرحًا إلى مناطق الصراع في اللحظات التي يسمع فيها عن معركةٍ ضد المسلمين؛ من أجلِ قتالهم. يقول **فُوكُّو** في رسالة إلى صديقِهِ العزيزِ والمُقَرَّبِ إليه **غبريال تورد** Gabriel Tourdes (١٩٠٠م)، بتاريخ ٢ أكتوبر ١٨٨١م، يُعَبِّر له فيها عن مشاعر فرحه، ويصف له لَذَّتَهُ في قتل المسلمين: «جاءتني رسالة من **سيتيف** [= **سطيف**: مدينة شمال **الجزائر**] تعلمني أنَّ قسمًا من سريتي كانت على وشك الذهاب...وبالطبع طلبتُ الالتحاق بها»، ثم يواصل حديثه فيقول: «**لِحَمْلَةٍ**

(١) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٣٠.

عَسْكَرِيَّةٍ من هذا النوع لَذَّةٌ نادرةٌ؛ لذلك لا يُمكن تركها تَمُرُّ دون محاولة التَّمتُّعِ بها»[(١)]. ويتحدث **فُوكُّو** بحماسٍ وحيويَّة في رسالته تلك إلى صديقه **غبريال تورد**، فيقول فيها: «لقد وضعوني في **إفريقيا**، حسب طلبي...في الفرقة الرابعة من **(صَيَّادي إفريقيا)**، لم أَنم ليلتين في منزلٍ. فأنا من سَرِيَّةٍ تعمل في الهضاب العالية، جنوبي **صعيدا** [= مدينة **سعيدة** الجزائريَّة]. إنَّه لأمر مُؤنسٌ...**آمل أن تَطُول مدة السَّرِيَّة كثيرًا، وحينما تكون قد انتهت، سأحاول الذهاب إلى موضعٍ آخر حيث توجد الحَرَكَة** [أي الموجهات النَّشِطَة والحَامِيَة مع المسلمين]. وإذا لم أتمكن من ذلك، فلا أدري ماذا سأفعل»[(٢)]. ومن شِدَّةِ حماسه في القتالِ هناك، كما يقول الأب **انطوان شاتلار**[(٣)] Antoine Chatelard (٢٠٢١م): «على الفور كَتَبَ [= **فُوكُّو**] يطلب تجديد انخراطه في الجيش، ولو بغيرِ رتبةٍ، وبأيِّ شروطٍ كانت... ويُمكننا أن نقول إنَّه مستعدٌ لِكلِ شيءٍ ويرضى بِكلِّ شيءٍ على أن يرسلوه»[(٤)].

ثم إنَّه بعد تلك المعارك الضَّارية التي خاضها الجيش الفرنسي ضد المسلمين في الجزائر، ابتداءً من عام ١٨٨١م، هدأت الجبهات قليلًا لمدة زمنيَّة، وشعر **فُوكُّو حينها** بالملل، إذ البقاء في الثكنات بلا قتالٍ أمرٌ لا يُطاق

(١) انظر: شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ١٣، الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٩.

(٢) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٣١- ٣٢.

(٣) الأب **انطوان شاتلار** هو قسٌّ مُتَخَصِّصٌ في **شارل دي فُوكُّو**، أَلَّفَ عنه العديد من الكتب والدراسات وبالغ في تمجيده، وسار على هديه، واقتدى أثره، وانضم إلى جماعته. يقول الأب **ألبير أبونا** عنه: «هو من إخوة يسوع الصغار، ومنذ سنة ١٩٥٤م، يعيش في ضيعة **تامنراست** الواقعة جنوبي **الجزائر**، وهو الموضع الذي أمضى فيه الأب **شارل دي فُوكُّو** السنوات الأخيرة من حياته». الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، المقدمة ص: ٧.

(٤) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٩.

بالنسبة إليه. ونتيجة لذلك، قَرَّرَ أن يترك كتيبته في الجيش الفرنسي ويُغادر إلى مكانٍ آخر أكثر حركةً وأشدَّ مواجهة مع المسلمين. فقد كَتَبَ **فُوكُّو** في رسالة إلى صديقِهِ العزيزِ والمُقَرَّبِ إليه **غبريال توردس** Gabriel Tourdes (١٩٠٠م)، في ١٨ فبراير ١٨٨٢م، يشكو له من الجمود والركود في الثكنات العسكريَّة، ويقول: «إني أكره الحياة في الثُّكْنَة، وأجد أنَّ هذه المهنة مُزعجة في وقت السلام... لذا كنتُ عازمًا منذ وقتٍ طويلٍ على ترك الخدمة العسكريَّة يومًا ما... فما الفائدة من أن أمضي بضع سنواتٍ أخرى، دونَ أيِّ هدفٍ، حياةً لا أجد فيها أيَّ فائدة»[(١)].

وأخذ **فُوكُّو** يبحث عن نشاطٍ آخر يُشبع به حماسته «**للحَرَكَة**»، فوقع على مهمةٍ أخرى، لصالح الجيش الفرنسي، لكن هذه المرة ليس كضابطٍ، بل كمكتشفٍ ورَحَّالٍ، وليس كجندي محارب باللباس العسكري، بل في مُهمة استكشافيَّة هادئة (**تَجَسُّسِيَّة**)[(٢)]. ومن أجل تحقيق أغراض هذه لرحلة، تنكَّر في شخصيَّةِ يهوديٍّ فلبس زي **يهود المغرب** ليطوف في خفية وسريَّة في مدنها ومناطقها، وأخذ يجمع في صمت المعلومات الجغرافيَّة والديمغرافيَّة المتعلقة

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٣٢.

(٢) ذَكَرَ **محمد لطفي جمعة**، وهو من المقربين والمحبين للمستشرق الفرنسي **لويس ماسينيون**، أنَّه دار بينهما حديث عتب فيه **ماسينيون** على **محمد لطفي جمعة** لانتقاده **شارل دي فُوكُّو** في مقال كتبه عنه وعن علاقته بالاحتلال والتجسس. يقول **محمد لطفي جمعة**: «إنَّ **ماسينيون** أظهر لي مقالة قال إنَّه كتبها دفاعًا عن قيس متعبد في جبال مراكش اسمه **شارل فُوكُّو**، وأنَّه كان جاسوسًا، أو ظنه الفرنسيون كذلك، فقالوا بعد موته: إنَّه سيصير في الجنة رئيس قسم التجسس». مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، الجزء: ٣، المجلد: ٦٦، ص: ٥٣٦. وكَتَبَ الأب **ميشال ليلون** في عام ١٩٧٤م: «إنَّ راهب الصحراء أمكن أن يبدو لبعض المراقبين، على شاطئ البحر المتوسط، في هذه السنوات الأخيرة، متورطًا كثيرًا ما، في المشروع الاستعماري والتنصيري، بحيث لا يُمكن أن يكون لديه ما يقوله لنا اليوم». مقدمة الأب ميشال ليلون على كتاب علي مراد، شارل دي فُوكُّو في نظر الإسلام، ص: ٩.

بها[١]، وقد كان اهتمامه الأولي مُنصَبًّا على المدن والقُرى والبلدات المجهولة التي لم تزرها الرحلات الاستكشافيَّة الأوروبيَّة من قبلُ، من أجل التَّعَرُّف عليها ورسم خرائط لها. وقد عَثَرَ **فُوكُّو** على «**الفائدة**» التي كان يرجوها من حياته، حيث يقول الأب **انطوان شاتلار**: لقد عَثَرَ **فُوكُّو** على «مشروعٍ يقوده نحو الغرب، أي نحو **المغرب (مراكش)**، أي نحو الغرب الأقصى بالنسبة إلى العالَمِ العربيِّ، إنَّه أوَّل تغيير في التوجيه. ولماذا يرغب في السفر إلى **مراكش**؟ هل لأنَّ البلاد تبدو له مثل البلاد الوحيدة التي لم يتم استكشافها حقًا؟ وهنا نَتَعَرَّف إلى رَغْبَتِهِ في أن يعمل ما لم يقم بهِ الآخرون أو ما لم يستطيعوا القيام به»[٢]. وهكذا، تَتَكَلَّلُ مجهوداته طوال أحد عشر شهرًا أقامها في **المغرب**، متنقلًا ومتخفيًا في زي يهوديٍّ، بدراسةٍ جغرافيَّة ودينيَّة واجتماعيَّة عن **المغرب**، رَسَمَ فيها الخرائط عن مدنها وقُراها المجهولة[٣]، وحَصَلَ بذلك على ميداليَّة ذهبيَّة من **الجمعيَّة الجُغرافيَّة في باريس** في ٢٤ أبريل ١٨٨٥م، ونال استحسان الجمعيَّة وثناءها[٤].

لكنَّ الأمر المهم في حياة **فُوكُّو** بعد عيشه لأشهرٍ في **المغرب** بين المسلمين، أنَّه هناك تأثر كثيرًا بعبادةِ المسلمينَ وحُسْنِها وإخلاصهم وخشوعهم في الصلاة؛

(١) انظر: شهرزاد جلواج ومباركة قرامطية، الحركة التنصيرية ودورها في تدعيم الاستعمار الفرنسي في الصحراء الجزائرية: شارل دو فُوكُّو أنموذجًا (١٩٠١-١٩١٦)، ص: ٣٩- ٥٣.

(٢) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٣٤.

(٣) صَدَرَ الكتاب باللغة الفرنسيَّة، بعنوان: (Reconnaissance au Maroc,1883-1884)، وتُرجِمَ إلى اللغة العربيَّة تحت عنوان: (**التَّعَرُّفُ عَلى المَغْرِب**: ١٨٨٣-١٨٨٤)، في جُزءين، جزء للتقرير، وجزء للخرائط والرسومات، ترجمه إلى العربيَّة **المختار بلعربي**، ونشر بإشرافه **الجمعيَّة المغربيَّة للتأليف والترجمة والنشر**، عام ١٩٩٩م.

(٤) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٣٥-٣٦.

مما كان له أثره العميق في إحساسه بالحاجة إلى الإيمان والعودة إلى الدين، واكتشف روحه لأول مرة في الإسلام. فقد كَادَت هذه الرحلة الاستكشافيَّة إلى **المغرب** -التي خَالَطَ فيها **فُوكُّو** المسلمين وسمعهم وشاهدهم كما هُم على حقيقتهم وبساطتهم- أن تكون نُقْطةَ تَحَوُّلٍ رئيسةً في حياته، وتَغْييرًا جَذْرِيًّا في فكره وأخلاقيَّاته وسلوكه، حيث وَجَدَ بداخله انجِذَابًا قويًّا نحو الإسلام، وإعْجَابًا بسلوكيَّاتِ المسلمين الطَّيبة، ولو قُدِّرَ له ذلك فلربما نَجَحَ في تغيير حياته وأخلاقه بصورةٍ جَذْريَّةٍ ومُخْتَلِفة تمامًا، وربما كان من الممكن أن يُصبِحَ **شارل دو فُوكُّو** إنسانًا آخر.

لقد عاش **شارل دي فُوكُّو** في وسط أسرةٍ نصرانية متدينة وملتزمة، وكان يتعلم فيها منذ صغره قراءة الكتاب المُقَدَّس ودراسته، لكنَّ عقله كان ينفر كل مرة من النصرانية بسبب مُنافات عقائدها تمامًا للعقل البشري، كما يقول هو بنفسه. وبسبب كُفْرِهِ بالدين، الذي لم يعرفه إلا من خلال الصيغة النصرانية، فقد أَلْحَدَ، وعاش حياةً مُنْحَلَّةً وفاسدةً، إلى درجةٍ وَصَفَ فيها نفسه بأنَّه قد صار «**خنزيرًا**»، كما سبق الإشارة إليه. لكنَّ هذا الإلحاد وهذا الانحلال وكره الدين تَعَرَّضَ إلى صدمةٍ عنيفةٍ جدًّا حينما تَعَرَّف إلى الدين الإسلامي، وخَالَطَ المسلمين، خصوصًا في **المغرب** حين كان مُتَخَفِّيًا بينهم بِزيٍّ يهوديٍّ، وتأثر كثيرًا بطيبة أخلاق المسلمين، وحُسنِ عبادتهم، وصِدْقِ توجههم إلى الله، إلى درجة أنَّه كاد أن يعتنق الإسلام، لَمَّا رأى في الإسلام ما كانت روحه تحتاج إليه وكان عقله يَطمئنُّ به. يقول عنه الأب **انطوان شاتلار**: «إنَّ اللقاء بغير المؤمنين [= يقصد المسلمين] كان له الدور الحاسم، وسيقول عنهم إنَّهم أُناسٌ كانوا يعيشون (في حضور الله المستمر)، أُناسٌ ارتبط معهم بصداقةٍ. ألم يفتحه هذا

كله لبُعدٍ آخر؟»[١]. ويقول **شارل دي فُوكُّو** نفسه، في رسالة كَتَبَها إلى صديقه **هنري دي كاستري** Henry de Castries في ٨ يوليو ١٩٠١م: «لقد وَلَّدَ الإسلام فيَّ انقلابًا عميقًا، إنَّ هذا الإيمان وهذه النفوس التي تعيش باستمرار في حضرةِ الله جعلتني أرى أنَّ هناك شيئًا أعظم وأَحقَّ من الاهتمامات الدنيويَّة الباطلة، فأخذتُ أطَّلِعُ على الدِّين الإسلاميِّ، ثم على العهد القديم»[٢]. ويقول الأب **ميشال ليلون**: «مرَّ [= **فُوكُّو**] بلقاء الإسلام، هذا الإسلام الذي أَحْدَثَ في نفسه، حسب قوله: (انقلابًا عميقًا)»[٣]. ويقول الضابط في الجيش الفرنسي، الذي كان مسؤولًا عن **شارل دي فُوكُّو في الجزائر**، الجنرال **فرانسوا هنري لابيرين** François-Henry Laperrine: «كان **العرب** [= **المسلمون**] قد أثَّروا فيه تأثيرًا عميقًا»[٤]. ويقول المستشرق الجغرافي والبروفيسور في جامعة **الجزائر إميل فيليكس غوتييه** Émile-Félix Gautier (١٨٦٤م- ١٩٧٤م)، الذي كان يعرف **فُوكُّو** شخصيًا في **الجزائر** منذ عام ١٩٠٥م، وخَصَّصَ كتابًا عنه: «خَرَجَ منها [= رحلته في **المغرب**] وهو مشبَعٌ بالمشاعر الإسلاميَّة. قيل: إنَّه ذَهَبَ إلى حدٍّ بعيدٍ جدًّا حتى إنَّه جابَه بعض الوقت اهتداءً إلى الإسلام. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الحالة ليست وحيدةً، وحينما يعيش الإنسان بين المسلمين، يعلم ما للإسلام من الجاذبيَّة، في حياتنا المضطربة، المتحضرة حضارة راقية، حينما نلقي نظرة عابرة على الطمأنينة الكبيرة التي يوليها الإسلام، أتخيَّل أننا جميعًا يُصيبنا نوعٌ من الحنين... ولقد أوشك هذا الإحساس أن يقود المستكشف الشاب [=

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٣٧.
(٢) شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ١٦.
(٣) مقدمة الأب ميشال ليلون على كتاب علي مراد، شارل دي فُوكُّو في نظر الإسلام، ص: ١٠.
(٤) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٣١.

فُوكُّو] إلى العِمَامة [= اعتناق الإسلام]. وهذا ما قيل لي وما صَدَّقتُه... [لكنَّ] الكاهن **هوفلان** هو الذي غَيَّرَ **دي فُوكُّو**، ومن الموعوظ المسلم جعله راهبًا... إنَّ الأمر قد أُكِّدَ لي من مصدرٍ موثوقٍ به»[١].

ولهذا، حين رَأَتْهُ بنت عمته **ماري دي بوندي** Marie de Bondy يبحث عن الحقِّ في تلك الفترة في الإسلام؛ خشيت أن يختار الإسلام دينًا له بدلًا عن النصرانية، فتوجهت مباشرة إلى قسيس العائلة الأب **هنري هوفلان** Henri Huvelin، الذي تدخل مُسْرِعًا لاحتوائه[٢]. ويؤكد القس **إدوين روبرتسون** Edwin Robertson (٢٠٠٧م)، وهو مختص بسيرة **فُوكُّو**، أنَّ **فُوكُّو** بالفعل مرَّ بتجربة جريئة ومؤثرة في **المغرب**، وأنَّ الذي «أعاده إلى الإيمان الكاثوليكي هو تأثير الأب **هوفلان**»[٣]. وهكذا نَجَح الأب **هوفلان** في أن يقف في طريق توجه **شارل دي فُوكُّو** إلى الإسلام، ليَعُودَ به إلى إيمان عائلته ومُحيطِهِ الذي يعرفه وولد فيه ونشأ عليه، والذي سبق أن رفضه بحجَّةِ منافاته للعقل، فصَرَفَهُ عن الإسلام ووجَّهَ شغفه بالدين وعطشه الروحي إلى الكاثوليكيَّة، ومنذ تلك اللحظة سيصبح الأب **هنري هوفلان** مُشرف **فُوكُّو** الديني ومرشده الإيماني. يقول **فُوكُّو**: «توجهتُ لذلك إلى كاهنٍ مُثَقَّفٍ كنتُ أعرفه قليلًا لأنَّي قد رأيتُهُ عند عمتي. وهذا الكاهن هو الأب **هوفلان**. وقد أجاب على أسئلتي بطيبة خاطرٍ، واستقبلني بصبرٍ كلما شئتُ ذلك، فصارت لي قناعة عن حقيقة الديانة الكاثوليكيَّة. ومذ ذاك أصبح الأب **هوفلان** مثل أبٍ لي، وعشت عيشة نصرانية»[٤]. يقول المونسنيور **جوزيف ميشيل فريديريك**

(١) انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٨٣- ٢٨٤.
(٢) انظر: شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ١٩.
(3) Gordon Stevens Wakefield, A Dictionary of Christian Spirituality, p. 155.
(٤) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٤١.

بونيه JosephMichelFrédéric Bonnet (١٩٢٣م)، أُسْقُف أبرشية **فيفييه** (Viviers) بجنوب **فرنسا**: «إنَّ الأب **دي فُوكُّو** ضابطٌ قديمٌ وبارزٌ، قَطَعَ مهنته لكي يعطي ذاته الله تمامًا في الكهنوت، وقد جعلته يرتسم كاهنًا»(١).

وهكذا، فإنَّ التَّغَيُّر الإيجابي الذي كان مُحْتَمَلًا جدًا في حياته بعد عودته من **المغرب**، تم احتواؤه «**بفطنة**» ونجاحٍ من قِبَلِ أَحَدِ رِجالِ الدِّينِ الكاثوليك، والذي نَجَحَ في توجيه نشاطهِ وحماسهِ وحاجتهِ إلى الإيمان والدين -والذي حَرَّكَهُ في أعماقِ قَلْبِهِ في الأساس هو الإسلامُ- إلى وجْهَةٍ أخرى مُنَاقِضَةٍ، تَخْدُم أهدافَ وتَطَلُّعَاتِ **الكنيسة الكاثوليكيَّة**. وهكذا تم حرف **فُوكُّو** منذ بداية الطريق الصحيح، وحول شغفه بالإيمان إلى التزامٍ صارمٍ بالديانة النصرانية، وهكذا ظَلَّ بعدها طوال حياته يسير في الطريق نفسه السابق الذي سار عليه أيام الجُنْديَّة والتي نَذَرَ حياته كلها من أجله، فالذي تَغَيَّرَ لدى **فُوكُّو** المظاهر الخارجيَّة فقط، لكنَّه الآن بدل لباسه بدلة الضَّابِطِ أصبح يحمل على كَتِفَيه مُسُوحَ الرُّهْبَان الكاثوليك. ومنذ اللحظة الأولى التي قَرَّرَ فيها **شارل دي فُوكُّو** العمل ككاهنٍ كاثوليكيٍّ رَسُوليٍّ بين المسلمين في **الجزائر**، وهو لم ينفك لحظةً واحدةً حتى موته من التنسيق الدائم والمستمر في كلِّ صغيرةٍ وكبيرةٍ مع فريق مكون من ثلاث شخصيَّاتٍ رئيسة، على الأقل، لها صلة بالعمل الرِّسُوليِّ - الاحتلالي في **الجزائر**، سواء كانت متصلة بالعمل التنصيري مُباشرةً في **إفريقيا**، أم كانت تعمل بصورةٍ غير مُباشرةٍ في تذليل الصعوبات له من خلال الخِدْمَة في جيش الاحتلال الفرنسي في **الجزائر**. وهذه الشخصيات الثلاث هي: الجنرال **فرانسوا هنري لابيرين** François-Henry Laperrine (١٩٢٠م)، ومُرشده الروحيِّ

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٣٥.

ومُشرفه الديني الأب **هنري هوفلان** Henri Huvelin، والنائب الرَّسُوليُّ في **غرداية بالجزائر** الأب المُونْسِنْيُور[١] **شارل غيران** Charles Guérin[٢].

وهكذا؛ بَقِيَ النَّفَسُ التوسعي النَّشِطُ مُلَازِمًا لِلضَّابِطِ **فُوكُّو** بعد أن صار كاهنًا مُتَنَسِّكًا وزَاهِدًا، ولم يُفارقه لحظةً واحدةً. يقول الباحث الغربي المعاصر **جون جوزيف هنري روسيتي** John Joseph Henry Rossetti: «ظَلَّ **شارل دي فُوكُّو** مؤيدًا للاستعمار (**إمبرياليًّا**) ملتزمًا حتى نهاية حياته...وكان يعتقد غالبًا أنَّ مصالحه الخاصَّة تتوافق مع مصالح الإمبرياليين الفرنسيين، وتحديدًا مع السُّلطات العسكريَّة التي تدير المناطق الواقعة في الصحراء المحتلة من قبل الفرنسيين»[٣]. وتقول الباحثة **أريانا بتي** Ariana Patey، المتخصصة في الدراسات الدينيَّة وفي **شارل دي فُوكُّو**، عن طبيعة مهمته: «بدأ **شارل دي فُوكُّو** رحلته إلى جنوب **الجزائر**، بناءً على طَلَبٍ وبدعمٍ من الجيش الفرنسي و**الآباء البيض**... كان **دي فُوكُّو** يخدم الجنود الفرنسيين عند الحاجة، وكان يدين بقدرته على دخول جنوب **الجزائر** إلى صداقته مع القائد **لابيرين**... [لقد] وافق **دي فُوكُّو** على طموحات **فرنسا** الاستعماريَّة»[٤].

---

(١) مصطلح (Monsignior)، كلمةٌ فرنسيَّةٌ ولقبٌ تشريفيٌّ، يُمنح لعلية القوم، ولبعض موظفي الكنيسة كالأُسقُف أو الكَاردينال. انظر: نور الدين خليل، قاموس الأديان الكبرى الثلاثة: اليهودية والمسيحيَّة والإسلام، ص: ٤٩٣.

(٢) انظر مثلًا: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٦١- ١٦٢ و١٦٣- ١٦٤ و١٦٥، و١٦٦.

(3) John Joseph Henry Rossetti, Christian Marabout, Soldier Monk: Charles de Foucauld between the French and the Tuareg, p. 382.

(4) Ariana Patey, Sanctity and Mission in the Life of Charles De Foucauld, P. 370-371.

لقد تَحَوَّل **فُوكُو** إلى كاهنٍ نصراني، وتَفَرَّغَ بلعَمَل الرِّسَاليِّ بين المسلمين، وخصوصًا **الطوارق** في الصحراء الجزائريَّة لخمسة عشر عامًا تحت توجيه الاحتلال الفرنسي، وروح الجندي السابقة لم تغادره أبدًا. إنَّه طوال مدة إقامته هناك، لم تنقطع وصلاته وروابطه وتعاونه بالجيش الفرنسي، بإمدادهم بما يحتاجون إليه من المعلومات عن الأوضاع السياسيَّة والاجتماعيَّة بين المسلمين الذين يسكن بينهم، وليكون حلقة وصل سريَّة ينقل التوجيهات العسكريَّة بين كتائب الجيش الفرنسي، وليحول صومعته إلى مخزنٍ سري لسلاح جيش الاحتلال الفرنسي؛ لينتهي به المطاف إلى أن يُقتَلَ بالخطأ على يد أحد الطوارق سنة ١٩١٦م[1].

(1) See: John Joseph Henry Rossetti, Christian Marabout, Soldier Monk: Charles de Foucauld between the French and the Tuareg, p. 381 & 384.

المبحث الثاني

مشروع شارل دي فُوكُو الخاص بالمسلمين

تَمَيَّزَ مشروع **فُوكُّو** بمنهجيته «**الفَطِنة**»، حيث كان يرى أهميَّة تنصير المسلمين «بالطرق الخفيَّة» وليست المعلنة المُبَاشِرَة، عن طريق التواصل واللقاء المباشر مع المسلمين، وذلك من خلال العيش معهم، والظهور بالأخلاق الطيبة أمامهم، والحديث إليهم. وسوف يستخدم **فُوكُّو** في كتاباته عن مشروعه الجديد وطريقته الخاصَّة للحياة بين المسلمين مصطلحات خاصة تعبر عن ذلك المشروع، وذلك من خلال: «المحبة الشاملة»، و«الأخ والصديق الشامل»، و«الأخوة الشاملة»، فالمسلمون «أناس يجب الذهاب إليهم، والتنقل للالتحاق بهم، وأن يجعل ذاته قريبًا منهم، والدخول في احتكاك معهم، وعقد علاقات متينة معهم». يقول في رسالة له إلى مسؤوله الديني الأب **هنري هوفلان** Henri Huvelin بتاريخ ٧ مايو ١٩٠٠م: «أعيش... [لأجل] تقديس الشعوب غير المؤمنة في بلاد الإرساليات، فنحمل فيما بينهم بصمتٍ وبدون تنصير يسوع الحاضر في سرِّ القربان المقدس، ونشهد له من خلال ممارسة الفضائل الإنجيليَّة». ويلقى **فُوكُّو** التأييد والدعم والتشجيع من مُرشده الروحيِّ ومُشرفه الديني الأب **هنري هوفلان**، فيرسل له رسالتين في ٢٦ يونيو، وفي ١٥ يوليو، من عام ١٩٠١م، يقول فيهما: «إنِّي أنضمُّ إلى فكرتك عن **إفريقيا** المُهْمَلة»،

«وأُبارك نواياك ومشاريعك التي لا ترمي إلا إلى إعطاء ذاتك له [= **ليسوع**] وإلى القيام بعمله على الأرض. سأعمل كلَّ ما في وسعي لكي أساعدك». وكان **فُوكُّو** يُسمي المسلمين في **المغرب** و**الجزائر** بأنَّهم **النفوس المرضية، والخراف المهملة، والعرج والعميان، والمرضى الذين يعيشون في الظلمات**، ويكتب لمرجعه الديني في **الكنيسة الكاثوليكيَّة** عن أهميَّة وجوده هناك، والعمل على هؤلاء النَّاس، وقد حصل على الموافقة من قِبَل القاصد الرسولي، وهو النائب عن بابا **الفاتيكان**، وهو بمرتبة أُسقُف. ولهذا الغرض، قام بترجمة الإنجيل إلى لغة القبائل التي يعيش بينها، وعمل مُعجمًا بالفرنسيَّة عن لغتهم لصالح جيش الاحتلال الفرنسي، وأخذ يتحين الفرص بذكاءٍ و«فِطْنَةٍ» لتنصير المسلمين بصمت وهدوء وبصورةٍ غير فجةٍ كي ينتبهوا لأغراضه ومراميه ومن أجل ألا ينفروا منه، وكان يكتب تقارير متواصلة بمشروعه هذا، وفي رسائله كان يؤكد بأنَّه يحلم بتنصير جماهير شمال إفريقيا(١).

وفي ٢٣ يونيو من عام ١٩٠١م، كَتَبَ **فُوكُّو** رسالةً إلى صديقه **هنري دي كاستري** Henry de Castries، العسكري الفرنسي والمستكشف الجغرافيِّ والمؤرخ والمستشرق، يُعْرِبُ فيها عن رغبته في تأسيس مشروعٍ إنجيليٍّ كنقطةِ انطلاقةٍ للعمل بين المسلمين، ويطلب منه المساعدة في تحديد أفضل منطقة يبدأ فيها العمل؛ حيث يقول: «أيُّ نقطةٍ اختار لكي أحاول القيام بهذا التأسيس الصغير؟ نقطة يمكننا فيها الدخول في علاقة مع **المراكشيين**...أن تقول لي أيُّ نقطة من الجنوب الأقصى يبدو لك موقفًا أفضل لأوَّلِ تأسيسٍ

(١) انظر: شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٤١- ٤٢ و٤٦- ٤٧، الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٢٤- ١٢٩، ١٣١، ١٤٩- ١٥٢، ٢٠٤ و٢٢٠.

صغيرٍ...[فـ]نحن بضعة رُهْبَانٍ لا نستطيع تلاوة **صلاتنا الرَّبيَّة**[١] دون التفكير بألمٍ في هذا [كذا] **مراكش** الواسع[ـة] حيث يعيش الكثير من النفوس بدون تقديس الله والانضمام إلى ملكوته، والعمل بإرادته، وبدون أن تعرف الخبز الإلهي **للأفخارستيا**[٢] المقدَّسة»[٣]، والغرض الواضح من ذلك التأسيس هو: «الإعلان بالإنجيل ليس بالكلام بل بحضور الربِّ في القُربان المُقَدِّسِ، وبتقديم الذبيحة الإلهيَّة والصلاة والتوبة وممارسة الفضائل الإنجيليَّة والمحبة محبَّة أخويَّة شاملة»[٤]. ويطلب **شارل دي فُوكُّو** المزيد من الدعم، فيكتب في ٢٢ أغسطس من عام ١٩٠١م، رسالة إلى المونسنيور **شارل غيران** Charles

(١) هي (**صلاةُ الرَّب** Lord's Prayer)، الصلاة النصرانية المقَدَّسَة، التي يواظبون على تلاوتها في الصلوات النصرانية، ويتم تلاوتها في طقس القُربان المقَدَّس، وهي صلاة وردت في الإنجيل، وذُكِرَ أنَّ **يسوع** عَلَّمَها تلاميذه، والتي تبدأ بقولهم: «أبانا الذي في السماوات، ليتقدس اسمك، ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك...إلخ». انظر: نور الدين خليل، قاموس الأديان الكبرى الثلاثة: اليهودية والمسيحيَّة والإسلام، ص: ٤٣٧- ٤٣٨.

(٢) **الأفخارستيا**: هو أحد أسرار الكنيسة الكاثوليكيَّة السبعة، وهو الاجتماع في اليوم الأول من الأسبوع عند النصارى وهو يوم الأحد، بمناسبة لقيامة إله ومخلص النصارى **يسوع** من بين الأموات، والاحتفال بكسر الخبز وشرب الخمر، في إحياء للأطعمة المشتركة التي يزعمون أنَّ كان **يسوع** يأكلها مع تلاميذه. ويزعمون أنَّه في كل يوم **الأفخارستيا** يحضر **يسوع** حقيقة ويشارك المؤمنين بهذا اليوم. انظر: لجنة التعليم المسيحي، المسيحيَّة في عقائدها: التعليم المسيحي الكاثوليكي للبالغين، ص: ٣٨٨- ٣٩٣.

(٣) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٣٠- ١٣٢. ويُعَلِّق الأب **انطوان شاتلار** على رغبة **شارل دي فُوكُّو** في تنصير المسلمين، بأنَّ دافعه هو «واجب الشكر نحو أولئك الذين كانوا قد كشفوا له شيئًا أكبر وأصدق من الانشغالات العلميَّة». انظر: شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٣٢. **ففُوكُّو** يريد أن يشكر المسلمين الذين أيقظوا فيه الإحساس بأهميَّة الدين وصدق الإيمان وضرورة الأخلاق، بعد أن فقدها في الكاثوليكيَّة وفي حياة الملذات الغربيَّة، من خلال ردِّهم عن دينهم الإسلام إلى دين الكاثوليكيَّة، ليكونوا سواءً!

(٤) شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٤٢.

Guérin، رئيس النيابة الرسوليَّة، يُحاول فيها أن يُزين له دعم مشروعه، فهو لن يكون هناك فقط لأجل «هداية» المسلمين، «الذين يعوزهم كل شيءٍ، بما أن **يسوع** ينقصهم»[١]، بل سيقيم مشروعه من أجل الصلاة على جنود الاحتلال الفرنسيين الذي يقتلون؛ لأنَّ «ذكرى رفاقنا الذين ماتوا بدون أسرار وبدون كاهن قبل عشرين سنة، في حملاتهم، ضد **أبي عمامة**، وقد شاركتُ فيها»، تُحزن **فُوكُّو** الذي يريد أن يكون هناك من أجلهم[٢].

وإذ قَسَّمَت المؤسَّسة **الفاتيكانيَّة** النيابة الرسوليَّة، المسؤولة في **إفريقيا**، في الصحراء و**السودان** إلى قسمين، وقد عُيِّنَ الأب المونسنيور **شارل غيران** على رأس قسمٍ منهما في المحافظة الرَّسُوليَّة في **غرداية بالجزائر**، فكان هو المسؤول المباشر هناك عن نشاطات **شارل دي فُوكُّو**، فاقتنع بمشروع **فُوكُّو** خصوصًا بعد أن أقنعه بذلك مرشد **فُوكُّو** الروحي الأب **هنري هوفلان**، حيث قال للأب **شارل غيران**، في رسالةٍ أرسلها له في ٢٥ أغسطس عام ١٩٠١م: «ستجد فيه بذلًا بُطوليًّا، وجَلَدًا دون حدٍّ، والدعوة للتأثير في العالَم الإسلاميِّ»[٣]. وبعدها بأسبوعٍ فقط، أي في ١ سبتمبر، كتب الأب **هنري** للأب **غيران** مُجدَّدًا يُبشره بحماسِ **فُوكُّو**، فيقول له: «إنَّ دعوته جذبته دومًا نحو العالَم الإسلاميِّ، وإقامته في **الجزائر**، وسفره إلى داخل **مراكش**... ففي نفسي ووجداني، أظن أنَّها آتية من الله... قوةٌ لا تُقَاوم تدفعه، مثل آلةٍ قويَّةٍ لعملٍ شاقٍ». ثم كَتَبَ له مرة ثالثة في ٥

(١) ذَكَرَ ذلك **شارل دي فُوكُّو**، في رسالة بعثها إلى الأب **جيروم**، في ١٧ يوليو عام ١٩٠١م، يحاول إقناعه بدعم مشروعه من أجل المسلمين «هؤلاءَ البؤساءُ، الذينَ لا يعرفونَ ولا شيئًا من كلِّ ما يُكَوِّنُ كلَّ سعادتنا». انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٣٢.

(٢) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٣٢-١٣٣.

(٣) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٣٣.

سبتمبر، يقول له فيها عن **فُوكُّو**: «هو يتقدم بخطى جبَّارة على طريق التضحية، وله رغبة عارمة في بذلِ ذاتِهِ لعملِ خلاصِ غير المؤمنين [= المسلمين]. إنَّه قادرٌ على كلِّ شيءٍ... ومجرد حضورهِ **كرازةٌ**[١] بليغةٌ»[٢].

وبِجِوارِ اهتمام المؤسَّسَات **الفاتيكانيَّة** بتهيئة وتوطئة الأرضيَّة لمشروع **شارل دي فُوكُّو** بين المسلمين، كان ضُبَّاط جيش الاحتلال الفرنسي -أيضًا- يستقبلونه ويستضيفونه[٣]، ويقومون بتسهيل إقامته في أيِّ مكانٍ يريده، وحمايته في سائر تنقلاته في **الجزائر** وغيرها[٤]. وقد كَتَبَ **فُوكُّو** بحماسٍ كبيرٍ إلى الأب المونسنيور **شارل غيران**، رسالةً في ٢٧ فبراير ١٩٠٢م، يقول فيها له: «إنِّي مستعدٌّ من أجل نشرِ الإنجيلِ للذَّهابِ إلى أقاصي المسكونة [= الأرض] والعيش حتى الدينونة الأخيرة»[٥]. وفي رسالة بعث بها **دي فُوكُّو** سنة ١٩٠٢م

(١) الكرازة (kerygma) مُشتَقَّةٌ من كلمة يونانيَّة تعني الوعظ، وهنا يُقصد بها الوعظ الذي يحتوي على الإنجيل، من خلال التنصير والإعلان عن رسالة يسوع المسيح، وخلاصه، وموته، وقيامته. انظر: Paul Achtemeier, The HarperCollins Bible Dictionary, p.564.

(٢) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٣٤.

(٣) كان **فُوكُّو** يقوم بخدمة جنود وضُبَّاط جيش الاحتلال الفرنسي في **الجزائر**، ويعمل على تعميق الإيمان النصراني في قلوبهم. يقول **فُوكُّو** في رسالة إلى بنت عمته **ماري دي بوندي** في ٣٠ ديسمبر ١٩٠١م: «إنَّ صدق هؤلاء الجنود واستعدادهم الطيب والتقوى غير المتوقعة التي أجدها عندهم تجعلني أعطيهم كل مساء، وبدون استثناء -بعد قراءة الإنجيل وشرحه لهم- بركة القُربان المُقَدَّس». ويقول الأب **انطوان شاتلار** عن نشاطات **فُوكُّو** تلك تجاه جيش الاحتلال الفرنسي في **الجزائر**: «كان بعض الجنود الأتقياء يأتون كلَّ مساءٍ ليسمعوه وليحضروا بركة القُربان المُقَدَّس. وهو يقرأ لهم مقطعًا من الإنجيل ثم يشرحه لهم»، وكان يرتبط بعلاقات صداقة عميقة مع كبار قادة وضباط الجيش الفرنسي الذي كان يحتل **الجزائر**، ولا يتحرك بين مناطق المسلمين إلا بالتنسيق معهم. انظر: شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٤٦، انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٤٥، ٢٠٩- ٢١٠.

(٤) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٣٩-١٤٠.

(٥) شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٦٢.

إلى صديقه المستكشف والمستشرق الفرنسي **هنري دي كاستري**، قال فيها: «إنَّ إيماني لا يتزعزع بإمكانية حُكمِ **المسيح** لهذه الأماكن [بلاد المسلمين]، لقد سَفَكَ دَمَهُ من أجلِ جميعِ البشرِ، ونعمته جَبَّارةٌ بما يكفي لئن تُضيء كل النَّاس...لذلك أتمنى [حصول ذلك] من كل قلبي لأجل هؤلاء المسلمين، ولهؤلاء **العرب**، ولهؤلاء الكُفَّار من كل عرق»[(١)]. لقد كان **شارل دي فُوكُّو** مُتَحَمِّسًا لرؤية المسلمين «مُنَصَّرِين، وقد أعيدوا إلى المسيح»، كان يريد أن تَتَحرَّك **فرنسا** بِكُلِّ النصارى الذين فيها «من أجل هذه القضية المقدَّسة»، لكنَّه كان يُحزينه أنَّ الجمعيَّات التنصيريَّة، كجمعيَّة **الآباء البيض**[(٢)]، كانوا على قناعةٍ أنَّه «من المستحيل على المسلمين أن يَتَنَصَّروا»، ولذلك كانوا يُفَضِّلونَ بَذْلَ جهودهم التنصيريَّة في مناطق أخرى من **إفريقيا**، وكان ذلك يُخِيفُهُ ويُحزِنُهُ في الوقت نفسه[(٣)].

ولهذا، منذ اللحظات الأولى التي استَقَرَّ فيها **فُوكُّو** بين المسلمين ككاهنٍ وناسكٍ منذ عام ١٩٠١م، جعل نُصْبَ عينيه إنقاذ المسلمين من «الضلال»،

(1) Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p.19.

(٢) يقول مؤسس هذا التنظيم الكاردينال الفرنسي **شارل لافجيري** في رسالة أرسلها إلى أحد مسؤولي مدرسة رجال اللاهوت عام ١٨٦٩م: «من المحزن أن نرى كيف استطاعت المحمديَّة أن تقيم، على مدى ١٢٠٠ عامًا، حواجز منيعة في وجه المثاليَّة الكاثوليكيَّة... [و] أنَّ نسجل أنَّ المحمديَّة...توالي تقدمها وفتوحاتها على أبواب ممتلكاتها الأفريقيَّة، وهذه مأساة مضاعفة بالنسبة لتقدم الإنجيل وازدهار الحضارة في شمال إفريقيا ووسطها مستقبلًا. فعلًا، أثبتت التجربة أنَّ مبشرينا يلقون عادةً ترحيبًا كبيرًا لدى الوثنيين، إلا أنَّ الضلال المحمدي وفساده العنيد كان يهدد كل مجهوداتهم». الأب ميشال لولون، الكنيسة الكاثوليكيَّة والإسلام، ص: ٣٣.

(3) See: Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p.19.

و«هدايتهم» إلى «الحقِّ والحقيقة». وقد أَفْصَحَ عن هَدَفِ مشْرُوعِهِ في عام ١٩٠٥م، حين جَعَلَ واحدًا من مَقَاصِدِهِ الأولى حين يُقيمُ في **تامنراست بالجزائر** بين قبائل **الطوارق** البدويَّة، كما يقول الأب **انطوان شاتلار**، بل كما سَجَّلها **فُوكُّو** بنفسه في كُرَّاسَته الخاصة، هو: «أن أبذل كلَّ ما في وسعي في سبيلِ خلاصِ شعوب هذه المناطق»[(١)]، وكما كَتَبَ في كُرَّاسَته الخاصة عام ١٩٠٣م، أنَّه يجب «أن أهتم بشكلٍ خاصٍّ بالخِرافِ الضالَّة، بالخَطَأَة والأشرار»[(٢)]. وفي ١٨ يونيو ١٩٠٣م، بعد أن تم إقناع **فُوكُّو** من قبل قيادة الجيش الفرنسي بالانتقال إلى قبائل **الطوارق** للعيش بينهم[(٣)]، كَتَبَ في كُرَّاسَتِهِ الخاصَّة رسالةً،

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٤٢.

(٢) شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٤٦.

(٣) كان ذلك ثمرة تنسيق عميق بين الجنرال **فرانسوا هنري لابيرين**، والنائب الرسولي في غرداية بالجزائر الأب المونسنيور **شارل غيران**. فقد كَتَبَ **شارل دي فُوكُّو** في ١٠ يونيو ١٩٠٣م إلى مُرشِدِهِ الروحي الأب **هوفلان** يُخبره بزيارة المونسنيور الأب **غيران** له، وطلبه منه أن يُكَرِّس حياته للتنصير بين المسلمين في المغرب العربي. يقول **فُوكُّو** عن المونسنيور **شارل غيران**: «لديه ميلٌ رقيقٌ وطفيفٌ إلى دفعي بهدوءٍ إلى تغيير حياتي كراهبٍ صامتٍ وخفيٍّ، حياتي الناصريَّة، إلى حياةٍ رَسُوليَّةٍ [=تنصيريَّة]». ويقول الجنرال **فرانسوا دي نيجرييه** François de Négrier عن المهمة التي كَلَّفَهُ بها الجنرال **فرانسوا هنري لابيرين**: «في نيسان [أبريل] ١٩٠٣م، تَعَرَّفتُ إلى الأب **دي فُوكُّو**...[و] تلقيتُ توجيهًا واضحًا [من **لابيرين**]: ستجتاز **ببني عباس**، وتذهب وتلتقي **فُوكُّو**...يجب دفعه إلى أن يُقَرِّر المجيء والالتحاق بنا. سيكون راعيًا (خُوريًّا) **للطوارق** وسيؤدي لنا الكثير من الخدمات». ويقول الأب **انطوان شاتلار**: «وفي مطلع سنة ١٩٠٣م... إذ عَلِمَ [الجنرال **لابيرين**] بوجود **شارل دي فُوكُّو** في هذه الواحة [واحة **بني عباس**]، أراد أن يراه، وذلك ليس بغير فكرة مُبَيَّتة، لأنَّه، كما كان قد سبق ورآه، رأى حالًا كيف يستفيد منه، مع تركه في دعوته، وكلَّمهُ عن مشاريعه في **الهوجَّار**». ولأهميَّة دور **شارل دي فُوكُّو**، يستغل الجنرال **لابيرين** والمونسنيور الأب **غيران** بالتنسيق بينهما، حصول حادثةٍ لجماعة تنصيريَّة في جنوب **الجزائر**، من أجل شحن نفسيَّة وحماس **شارل دي فُوكُّو** للعمل التنصيريِّ والاستخباراتي بين المسلمين. فيكتب الأب **غيران** في ١٨ يونيو ١٩٠٣م=

أراد أن يُرسلها إلى **البابا**، يُبَيِّنُ فيها أوَّل خطوةٍ في مَشْرُوعِهِ بين قبائل **الطوارق** المسلمة، جاء فيها: «يبدو لنا أنَّ ثمة مجالًا لكي نبدأ **إنجيلًا** صغيرًا جديرًا بأن يُتَرْجَمَ ويُطبع بالعربيَّة ولا سيَّمَا بلغة **الطوارق**، وسنبدأ اليوم هذا العمل»[(١)]. وفي ٢٤ يونيو ١٩٠٣م، كَتَبَ إلى الأب المونسنيور **شارل غيران** رسالة يُخبره فيها عن تنسيقه مع الجنرال الفرنسي **لابيرين** من أجل تحديد مكانٍ مناسبٍ لإقامته، ويخبره أيضًا عن رغبته في تعلم اللغة التُّركيَّة كي يترجم **الإنجيل** إليها، ومما قاله له: سـ«**أبْذُلُ جُهُودِي**:

١- لأكونَ في علاقاتٍ تَزْدَادُ عُمقًا مع **الطوارقِ**، أن أقُومَ بجولاتٍ عندَهم أكثر ما أمكن.

٢- لكي أُتَرْجِمَ الإنجيلَ المُقَدَّسَ إلى لغتهم...

٣- لأذهبَ، في الأقلِّ مرةً في السنة، إلى كُلِّ هذه المراكز...حيث يوجد أوربيون، لكي أقيمَ فيها الأسْرَار [= الصلاة]...

٤- لكي أسافرَ في أيامٍ قصيرةٍ لكي يَتَسَنَّى لي أن أَتَحَدَّثَ، طوال الأسفارِ، مع

= رسالة وجهها إلى عدة جهات تنصيريَّة وعسكريَّة، ومما جاء فيها: «[**شارل دي فُوكُّو**] ملك وأب **الطوارق**...أكتب عنه إلى الأب **بورتن** المحترم [وكيل الجمعيَّة التنصيريَّة [= **الآباء البيض**] في **روما**] وإلى القائد **لابرين**، وإلى من ترتئني الكتابة إليه. في كل الأحوال، سيكون من الخير الدخول إلى أوثق العلاقات مع **الطوارق**، والاستفادة من جميع الأبواب، وسيكون من المرغوب فيه أن يتقدَّم عملُ الأب الأقدس [= **فُوكُّو**] الإجراءات الأخرى». وبالفعل ينجحان في دفع **شارل دي فُوكُّو** إلى الانتقال إلى **الطوارق** والدخول في وسطهم والعمل بينهم لصالح الجيش الفرنسي والمؤسسة البابويَّة. انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٦١- ١٦٢ و١٦٣- ١٦٤، و٢١٤- ٢١٥، شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٥٤.

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٦٣.

السُّكَّانِ المحليين، وأن أعمَلَ شيئًا مما أوصيتني به مراتٍ عديدةٍ». وقد كَتَبَ، كما يقول الأب **انطوان شاتلار** -في أوقاتٍ متقاربة- عدة رسائل عن مُخَطَّطِ مَشْرُوعِهِ هذا إلى الشخصيَّات الثلاث: الجنرال **لابيرين**، والأب **هوفلان**، والأب **غيران**، يُريد أن يُطلعهم عليه، وهو ما كانوا جميعًا ينتظرونه منه، ويطلب منهم السماح له بتنفيذه في أسرع وقتٍ ممكن(١).

وفي ٢٩ يونيو ١٩٠٣م، كَتَبَ إلى الأب المونسنيور **شارل غيران**، يستحثه من أجل التعجيل بانتقاله إلى قبائل **الطوارق**، والبدء في العمل بينهم من أجل «هدايتهم إلى الإنجيل»، وأنَّه مشروعٌ سريٌّ لا يحسن إظهار نواياه وغاياته، ويُخبِرُهُ فيها عمَّا يفعله حاليًا في مدينة **بني عباس** تجاه المسلمين وتجاه دينهم، وأنَّ العمل هناك قد وصل حَدَّ الكفاية، وأنَّه من الواجب أن يُبادِرَ في الانتقال إلى قبائل **الطوارق** من أجلِ تنفيذِ برنامجه ومشروعه الذي تم التنسيق والتخطيط من أجله في **الجزائر** بين الجيش الفرنسي والنيابة الرسوليَّة، ويُصَرِّحُ بصورةٍ لا لبس فيها عن حقيقة مشروعه، ويُؤكِّد على سِرِّيَّة هذا المشروع(٢). وممَّا قاله في تلك الرسالة: «إنِّي أشتاقُ بكلِّ بساطةٍ ووضوحٍ إلى الذهاب -ريثما ينفتح **مراكش**، إذا ما انفتح- عند **الطوارق**، في موضعٍ يتوفر لي فيه أمنٌ كافٍ، هنا [=مدينة **بني عباس**] لقد تلقى الكفاية من الأشخاص ومن المسلمين عَرْضَ التَّعْلِيم المسيحي. فالنفوس ذات الإرادة الصالحة استطاعت كلها أن تأتي، واستطاعت كلها أن تَتَعَلَّم. كل الذين يريدون أن يروا، يرون أنَّ ديانتنا كلها سلامٌ ومحبةٌ(٣)،

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٦٥- ١٦٦.

(٢) سيُكَرِّرُ **فُوكُو** مرارًا وفي مُناسباتٍ متعددةٍ، على من يُرسل له، التنبيه على سرِّيَّة مشروعه وتنقالاته. انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٧٨.

(٣) يُمكن مُلاحظة أنَّ كاتب هذه الكلمات التي تَتَحَدَّثُ عن الحبِّ والسَّلامِ النصراني؛ هو ضابطٌ=

وأنَّها مختلفة اختلافًا عميقًا عن ديانتهم: ديانتهم تأمر بالقتل[١]، وديانتنا تأمر

= في جيش الاحتلال الفرنسي، الذي كان يَحْتَلّ بلدًا مسلمًا ويقتلهم ويدمر مدنهم وبيوتهم، وقد أسهم بنفسِهِ -في مراتٍ عديدةٍ- في قتل المسلمين في بلدانهم، وعَبَّرَ بنفسه عن حماسته وفرحه بذلك، ولما تحوَّل إلى كاهنٍ جاء من أجل تنصيرهم ومن أجل كتابة تقاريرٍ عنهم لصالح جيش الاحتلال الفرنسي الذي يَحْتَلُّ بلادهم ويقتلهم ويدمر بلدهم. يقول القاض الألماني والبروفيسور القانون **يورجن تودينهوفر**: «النقاش الراهن حول العنف المزعوم من المسلمين يقلب الحقائق التاريخية رأسًا على عقب، فقد كان الغرب ومازال أكثر عنفًا بكثير من العالم الإسلامي؛ فمشكلة عصرنا الحالي ليست العنف من المسلمين، وإنما العنف الذي تمارسه بعض الدول الغربية، حيث قمنا بقمع المسلمين بلا رحمة»، ويقول: «لم يكن المسلمون أيضًا هم الذين قتلوا خمسين مليون نسمة باسم الاستعمار في إفريقيا وآسيا...فلم تكن هناك في واقع الأمر حضارة أكثر عنفًا ودمويَّة من الحضارة الغربيَّة في القرون الماضية». يورجن تودينهوفر، الصورة العدائية عن الإسلام، ص: ٢٣ و٥٠. ومن الأمثلة على ما حصل على يد الجيش الفرنسي في **الجزائر** من حوادث مروعة: ما حدث عام ١٨٣٢م من مجزرة مروعة حلَّت **بقبيلة العوفية** في منطقة **متيجة** حول العاصمة **الجزائر** على يد الجيش الفرنسي، بهدف التوسع الاستيطاني للفرنسيين والاستحواذ على أراضي تلك القبيلة. فقد نقل الكاتب والجغرافي الغربي **أندري برونان** André Prenant، ما رواه أحد ضباط الجيش الفرنسي في مذاكرته، حيث يقول هذا الضابط الفرنسي في يومياته: «فاجأت قطعة عسكريَّة القبيلة وهي نائمة وذَبَحَتْ المساكين دون أن يحاول واحد منهم أن يدافع عن نفسه، ولم يجر أي تمييز، لا من حيث العمر ولا من حيث الجنس. ولدى عودة هذه الحملة المخجلة، كان فرساننا يرفعون رؤوس الضحايا على سيوفهم. وقد بيعت كل الماشية، باقي الغنيمة، وهي بقايا دامية في سوق باب الزون، وسوارات نسائية ما زالت على معاصم مقطوعة، وأقراط تدلت من قطع لحم. وقد جرى تقاسمها وأعلن أمر يومي، بتاريخ ٨ نيسان، رضى الجنرال العظيم». أندري برونان، الجزائر (١٩٩٨م- ١٨٣٠م): من بدايات الرأسماليَّة إلى عمليَّة إعادة الاستعمار المعولمة الاحتكاريَّة (الكتاب الأسود للرأسمالية)، ص ٢٠٦. كذلك، ما قاله العقيد الفرنسي **لوسيان فرنسوا دي مونتنياك** Lucien-Francois de Montagnac (١٨٤٥م)، في خطاب بعثه من **الجزائر** سنة ١٨٤٢م، يقول فيه:

(١) هذه من جملة أكاذيب التنظيمات النصرانية والإرساليَّات التنصيريَّة المعتادة، وغيرها من الدعوى المجحفة والباطلة التي تصدر مرارًا من المؤسسات الغربية المعادية للإسلام. يرى القاضي والأكاديمي الألماني **يورغن تودينهوفر** أن تصوير المسلمين كمصدر للعنف قلبٌ للحقائق التاريخية، مؤكدًا أن الغرب كان ولا يزال أكثر عنفًا، وأن العنف الحقيقي في=

بالحب...فلا أستطيع أن أعمل شيئًا أفضل لخلاصِ النُّفُوس، وهو حياتنا ههنا، كما كان حياة **يسوع المُخَلِّص**، سوى أن أذهب وأحمِلَ إلى موضعٍ آخر، ولأكبر عددٍ ممكنٍ من النفوس، بذرة التعليم الإلهيِّ، ليس بالوعظ بل بالتَّحَدُّثِ، لا سيَّمَا أن أذهب لأُعِدَّ وأبدأ بالتنصير بالإنجيل بين **الطوارق**، وأن أَسْكُنَ عندهم وأَتَعَلَّمَ لغتهم، وأن أُتَرْجِمَ الإنجيلَ المُقَدَّسِ، وأن أَعْقِدَ علاقاتِ صداقةٍ أكثر ما أمكن معهم...وأن أتحدَّثَ طُوَالَ الطَّرِيقَ إلى السُّكَّان المحليين...يجب أن أَقْرِنَ الشجاعةَ **بالفطنةِ**: ألا أكون غير **فطِنٍ**، ولا أكون جبانًا...إنِّي لم أُطلع

= عصرنا يُمارَس من قِبل بعض الدول الغربية، لا من المسلمين. ويشير إلى أن المسلمين لم يكونوا من قتل عشرات الملايين باسم الاستعمار، مؤكدًا أن الحضارة الغربية كانت الأكثر دموية عبر التاريخ الحديث. انظر: يورجن تودينهوفر، الصورة العدائية عن الإسلام، ص ٢٣ و٥٠. ويقول المؤرخ الفرنسي المعروف **هنري دي كاستري** Henry comte de Castries (١٩٢٧م)، وكان ضابطًا كبيرًا في الجيش الفرنسي برتبة مقدم بالجزائر: «نحن نعلم أنَّ المسيحيين أيام الحروب الصليبية، ما دخلوا بلادًا إلا وأعملوا السيف في يهودها ومسلميها، وذلك يؤيد أنَّ اليهود إنَّما وجدوا مُجيرًا وملجأ في الإسلام. فإنَّ كانت لهم باقية حتى الآن، فالفضل فيها راجع لمحاسنة المسلمين ولين جانبهم». هنري دي كاستري، الإسلام: خواطر وسوانح، ص: ٧٧. ويؤكد كاستري عظم أثر سماحة الإسلام، فيقول: «وكان من وراء هذه المسالمة ولين المعاملة، تقدم الإسلام حثيثًا، وسهولة استعلاء فاتحيه؛ لما سبقه من ظلم أكاسرة المملكة الشرقية، التي بغضها الناس، وسئموا الحياة منها». فدين الإسلام «لم يُكْرَه أحدٌ عليه بالسيف، ولا باللسان، بل دخل القلوب عن شوق واختيار، وكان نتيجة ما أودع في القرآن من مواهب التأثير، والأخذ بالألباب». هنري دي كاستري، الإسلام: خواطر وسوانح، ص: ٧٤- ٧٥. ويواصل كلامه: «وعلى هذا، يتحقق أنَّ الدين الإسلامي لم ينتشر بالعنف والقوة، بل الأقرب للصواب أنَّ يقال: إن كثرة مسالمة المسلمين، ولين جانبهم، كانا سببًا في سقوط المملكة العربيَّة». هنري دي كاستري، الإسلام: خواطر وسوانح، ص: ٨٣. ثم يقدم حجة تاريخيَّة - دينيَّة على سماحة الإسلام، فيقول: «ولو كان دين محمد انتشر بالعنف والإجبار، للزم أن يقف سيره بانقضاء فتوحات المسلمين، مع إننا لا نزال نرى القرآن يبسط جناحيه في جميع أرجاء المسكونة». هنري دي كاستري، الإسلام: خواطر وسوانح، ص: ١٣١.

أحدًا على رغبتي في الذهاب عند **الطوارق**، إلا إياك والأب **هوفلان** وصديقي في الواحات [= الجنرال **لابيرين**]؛ فأرجوك أن تُحْفَظَ أيضًا السكوت»(١).

وفي ٢٢ يوليو ١٩٠٣م، كَتَبَ **فُوكُّو** مرة أخرى رسالةً إلى الأب المونسنيور **شارل غيران**، يُبَشِّرُهُ فيها بوصولِ جَوَابٍ خَطِّيٍّ من الجنرال **لابيرين** يوافق فيه على انتقالِهِ إلى **الطوارق**، وقيام الجنرالِ بترتيب برنامج **فُوكُّو** إلى مرحلتين: **المرحلة الأولى**، تبدأ من بداية تعلمه اللغة الطوارقيَّة، أما **المرحلة الثانية**، فهي انتقاله إلى مناطق قبائل **الطوارق** من أجل الاستيطان بينهم. ثم قال الجنرالُ **لابيرين** في جَوَابِهِ يُوصِي **فُوكُّو** بالحَذَرِ والحَيْطَةِ: «إنَّ منهاجك، مع شيءٍ من **الفِطْنَةِ**، يُمكن أن يُنَفَّذَ بدونِ أن يكون ثَمَّةَ خطرٌ يمكن الخوف منه»(٢). ولأنَّ الأب **غيران** كان مُتَرَدِّدًا في البداية في فائِدة العمل على قبائلٍ بدويَّةٍ في منطقةٍ نائيةٍ، ويرى أنَّ انتقال المشروع إلى **المغرب** هو الأجْدَى والأَوْلى، فقد كَتَبَ **فُوكُّو** من جَدِيدٍ رسالةً، وهي الخامس، في ٢٥ يوليو ١٩٠٣م إليه، يطلب موافقته وإذنه لبدء مشروعه بين الطوارق، ويقول له محاولًا إقناعه: «في شأن **مراكش** والغرب [= **المغرب**]، أريد أن أقول لك إنَّ الذهاب إلى بلاد **الطوارق** لا يعني لي، في نظري، التخلِّي عن **مراكش**، بل بالأحرى الاستعداد له، والقيام في الوقت الحاضر بالعمل الأكثر فائدة...ثم إنَّ العلاقات بِسُكَّان البلاد [= **الجزائر**] سَتُثَقِّفُنِي وتُولِينِي المزيدَ من الخبرةِ والأمانِ من ناحية الرِّسَالةِ والتنصير...[فـ] أرى أنَّه يجب الإفادة من جهةٍ من الفُرَصِ ومن **الإراداتِ الصَّالحةِ الحاضرةِ**(٣)،

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٦٧ – ١٦٨.
(٢) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٦٩.
(٣) يقصد هنا دعم الجيش الفرنسي له من أجل عمله التنصيري، وقد كرَّرَ مثل هذا الكلام=

ومن جهة أخرى، ألا يُترك هذا البلد الكبير مُهْمَلًا لننتظر بأن تُفتَحَ أبوابٌ في مكانٍ آخر»[١].

وأمام إلحاح **فُوكُّو** لم يكن أمام **غيران** إلا الاقتناع بوجهة نظره ومشروعه، ولهذا يُرسل إلى **فُوكُّو** رسالةً مؤرخة في ١٩ أغسطس ١٩٠٣م، يُخبره فيها بموافقته، كمُدَبِّرٍ رَسُوليٍّ، بعد أن شاور الأب المونسنيور **ليون ليفينهاك**[٢] Léon Livinhac (١٩٢٢م) في الأمر[٣]. وفي ١٠ يونيو ١٩٠٣م، كَتَبَ **فُوكُّو** رسالة إلى مُرشِدِهِ الروحي الأب **هوفلان** يبين له طبيعة طريقته في التنصير: «قوامها حياة خفيَّة وصامتة...مقتديًا بحياة يسوع الخفيَّة»[٤]. وفي ١٣ ديسمبر كَتَبَ **فُوكُّو** رسالة له أيضًا، يُعبر فيها عن حماسه في تَحَقُّقِ مشروعه بين المسلمين، فيقول فيها: «بشأن السَّفَرِ الذي كُنْتُ قد خَطَّطتُ القيام به إلى الجنوب. في واحات **توات** و**تيديكلت** [مفترق طرق قديم بين **المغرب**، **مالي**، و**تمبكتو**] التي هي بدونِ كَاهِنٍ، وحيث لا يحظى جنودنا بِقُدَّاسٍ أبدًا، وحيث لا يَرَى المسلمون خادمًا **ليسوع** أبدًا، تَذْكُرُ أنِّي حَصَلْتُ على السَّمَاحَاتِ الثلاثة: منك، ومن المونسنيور **غيران**، ومن السلطات العسكريَّة...ألا يترتب عليَّ الذهاب

= الرمزي في مواضع كثيرة حين يريد أن يُشير إلى تنسيق عمله ومخططه مع قيادات وضباط جيش الاحتلال الفرنسي الموجودة بقربه، معبرًا عنهم بـ(**الإراداتِ الصَّالحةِ الحاضرةِ**)!

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٧٠- ١٧١.

(٢) كاهنٌ كاثوليكيٌّ، وأستاذُ اللاهوت العقائدي، عُين أسقفًا على نيابة **نيانزا** (Nyanza) الرسوليَّة بأوغندا وكينيا وتنزانيا، أسَّس الكنيسة في **أوغندا**، وتولَّى رئاسة جمعية الآباء البيض، وأشرف على توسّعها الكبير بالتزامن مع الاحتلال الأوروبي لأفريقيا. انظر:

Brian Garvey, Bembaland church: religious and social change in South Central Africa,1891-1964 , P. 32-33 and.47

(٣) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٨٣.

(٤) شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٤٧.

إليها وأن أؤسِّسَ موطئ قدم... [لكي] أُقِيم الأسرَار في الثُّكْنَاتِ، **وأن أرى الصليب والقلب الأقدس للمسلمين، وأن أُكَلِّمَهم قليلًا عن ديانتنا المُقَدَّسَة؟** ألا ينبغي أن أعمل هذا؟... أرى هذه المناطق الشاسعة بدون كَاهِنٍ، وأراني الكَاهِنَ الوحِيدَ الذي يستطيع الذَّهاب إليها، وأشعُرُ إلى أقصى حَدٍّ بأنِّي مدفُوعٌ للذَّهابِ إليها»[(١)]. وفي ٤ يناير ١٩٠٤م، يَكتُبُ الأب **غيران** رسالةً إلى **فُوكُّو** يدعمه ويؤيده من أجلِ تأسيسِ مَشْرُوعِهِ، ومما قال له فيها: «اذهب، يا صديقي العزيز، إذا دفعكَ اللهُ إلى ذلك...وتعتقد أنَّكَ تَتَعَرَّف إلى نداءِ الله. وإنِّي لأبتهجُ من كُلِّ قلبي بالنِّعَمِ التي يَتَنَازَلُ المعلِّمُ الإلهيُّ [= **يسوع المسيح**] ويسكبها على جميعِ هذهِ المناطق[(٢)]، سواءٌ على سُكَّانِ البلاد [= المسلمين]، أو على المسيحيين المنعزلين [= جنود الاحتلال] في هذه الثُّكْنَات كلها»[(٣)].

وهكذا في ١٣ يناير ١٩٠٤م غَادَرَ **شارل دي فُوكُّو** مدينة **بني عباس** صباحًا مُتَوَجِّهًا إلى الجنوب إلى مناطق **الطوارق**، وهو في طريق السفر الطويل والبطيء، طوال أشهرٍ عديدة، لم يدخر وسعًا في زيارة القرى والبلدات والهِجَر، ولم يُفَوِّت فرصةً للعمل على مشروعه، بداية -كما يقول بنفسه- من «إقامة القُدَّاس الإلهي» لجنود الاحتلال الفرنسيين، أو «الدخول في علاقات صداقة

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٩٠- ١٩١، ١٩٣، شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٥٥.

(٢) يذكر القاضي **يورجن تودينهوفر** أنَّه بحسب المؤرخ البريطاني **إيرك هوبسباوم**، الملقب في الغرب بمؤرخ القرن، كان في بداية حقبة الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة ١٨٣٠م، نسبة المتعلمين من الجزائريين ٤٠٪، وهي نسبة تمثال نسبة المتعلمين الفرنسيين في فرنسا نفسها. وبعد مغادرة فرنسا عن الجزائر أصبحت نسبة المتعلمين الجزائريين ٢٠٪ فقط. انظر: يورجن تودينهوفر، الصورة العدائية عن الإسلام، ص: ٢٥.

(٣) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٩٥- ١٩٦.

جيدة مع سُكَّانِ البلاد، ولكسر الجليد، ولكي أضعهم في الثقة والصداقة معي»، وتوزيع الصَّدَقات عليهم وزيارة المرضى، «وهذا أمرٌ نجحَ نجاحًا جيدًا حتى الآن»(١). وحين استَقَرَّ **فُوكُّو** لتعلم اللغة الطوارقيَّة، فَرِحَ كثيرًا حين أخبره الجنرال الفرنسي **لابيرين** بِخَبَرِ خضوع ثلاثة قبائل من الطوارق، تُشَكِّل نصف الطوارق، للجيش الفرنسي، وأيضًا لِمَا رآه من تسهيلاتٍ قُدِّمَت له من قِبَلِ الجيشِ الفرنسيِّ. ففي رسالةٍ كَتَبَها **فُوكُّو** في ١ فبراير ١٩٠٤م، يقول فيها: «إنَّ هذه الأخبار خطيرةٌ جدًا، لأنَّها تُظهِرُ بلاد الطوارق كُلِّها، المنغلقة حتى الآن كثيرًا للنصرانيين، تنفتح انطلاقًا من اليوم. فالقائد **لابرين** مُستَعِدٌّ من كل قوته لتسهيل دخولي إليها، وأسفاري، ومكوثي فيها. وهو يعرض عليَّ من تلقاءِ نفسه، أن أرافقه في الجولةِ القادمةِ التي ينوي القيام بها، بين رعاياه الجدد...التي ستبتدئ...[بـ] إعطاء أدوية، وبالمناسبة إعطاء بذور الخضروات، والصَّدَقات عندما يكون المجال لذلك. هذي هي، حسب القائد **لابرين**، وحتى معلومات إضافية، طريقتي للدخول في صلة معهم. لكن خاصَّة أن أتعلم لغتهم...فمن المُقَرَّرِ أن أذهب إليها [= بلدة **أقابلي**] وأدرس فيها اللغة الطوارقيَّة من كل قواي، إلى أن يأتي القائد **لابرين** بعد بضعة أسابيع ويأخذني لكي أتبعه في جولته»(٢).

وفي المقابل، يستَبْشِر الجنرال **لابيرين** ببداية المرحلة الأولى لمشروع **فُوكُّو**، ففي ١٩ فبراير ١٩٠٤م، كَتَبَ تقريرًا مُهِمًّا، إلى أحد قادة الجيش الفرنسي، يُبَيِّن فيه عدة نُقاطٍ مُلْفِتَةٍ للانتباه، ومنها طبيعة العمل المطلوب من **فُوكُّو**(٣)؛ حيث يقول في

(١) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٩٧ و٢٠٠.
(٢) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٠٢- ٢٠٣.
(٣) يحسن الانتباه إلى أنَّ الجنرال **لابيرين** كان لاأدريًّا وغير مؤمنٍ بالنصرانية، ومع ذلك فقد اتفق مشروع الجيش الفرنسي العَلماني ومشروع **شارل دي فُوكُّو** التنصيري ومن ورائه **المؤسسة**=

ذلك التقرير: «**دي فُوكُّو** بصحة جيدةٍ، وهو يشتغل بثباتٍ في اللغةِ الطوارقيَّة... حيث سيسكن في البيتِ المصَادِرِ من **أغ كِرَّاجي** [= **سيدي أغ أكاراجي**] رئيس طوارق **طايتوق**، لكي يَدْرُسَ اللغة الطوارقيَّة بعيدًا عن الأوروبيين، لقد وعدتُهُ بأنِّي سآخذه في جَولةٍ، وإذا رأيتُهُ مُتَفاهمًا مع **الطوارق**، سأتركه...أحلُمُ في إقامته أوَّل **خُورِيٍّ** [= قِسِّيس] **للهوجَّار**... وربما رئيسَ قريةٍ... [وهو] يفهم حسنًا أنَّ كل حُلُمٍ يجب أن تسبقه معرفة اللغة. العربيَّةُ هي العَدُوُّ التقليديُّ، ونحن العنصر المزعج والمجهول...أنا مُتأكدٌ أنَّه سيجد وقتًا ما بين الصدقات وتوزيع الأدوية والصلوات، لكي يقوم بدراسةٍ مُهِمَّةٍ جدًا للبلاد وللإنسان (**للطوارق**)... لكنِّي أُفَضِّلُ أن يكون بعيدًا عَنَّا، وأن يَعْتَادَ النَّاسُ رؤيتَهُ غير مُحاطٍ بسلاحٍ»[(١)].

ولم ينتظر **فُوكُّو** طويلًا؛ حيث بدأ عمله في التنصير بين المسلمين، حيث يقول في رسالةٍ كَتَبَها في ٢٧ فبراير ١٩٠٤م: «غالبًا ما توجد ههنا قوافل من أهالي الجنوب، وهذا ما يجعلني أُقِيمُ هَهُنا؛ لأنَّ في وسعِ المرءِ في موضعِ العبورِ هذا، أن يُحقِّقَ **الخيرَ**[(٢)]

= **البابويَّة والكنيسة الكاثوليكيَّة**، فقد -كما يقول الأب **انطوان شاتلار**- «نَشَأَت بينهما صداقة متينة جدًّا»، واحترامٌ مُتبادلٌ، ومن أسباب ذلك أنَّ الجنرال **لابيرين** كان «يعرف أن يفهم دعوة الأخ الشامل [= **فُوكُّو**]، ولكنَّه يعرف أيضًا أن يستخدم كفاءاته وقوة توطيد السلام التي يُمَثِّلها تواضع صديقه وإرادته في الأخوة أنَّ معنى الخير المشترك والاهتمام العام الذي يكتشفه **فُوكُّو** لدى **لابرين** سيكون الرَّكِيزَة الثَّابِتَة لشراكتهم في الفكرة، في وحدةِ نظرةٍ كبيرةٍ على طريق تسهيل تقدُّم البلاد. وثقة تَّامَّة ومُتبادلة ستطبع صداقة فريدة تأتي على رأس جميع علاقات الأخ **شارل**، وستُتَرجَم في مراسلة متواصلة أكثر من ٢٣٠ رسالة في مدة ١٤ سنة!». انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٠٩.

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٠١- ٢٠٢.

(٢) يشرح الأب **انطوان شاتلار** معنى كلمة (**الخير**) التي يقصدها هنا **شارل دي فُوكُّو** بأنَّها تعني بلغته التنصير، حيث يقول: «هذه العبارات تُعْرِبُ بلغة زمانه عن اهتمامه الرَّسُوليِّ». شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٠٤.

لجميعِ الرائحينَ والغادينَ»[١]. وشَرَعَ **فُوكُّو** في شَهْرَيّ يونيو ويوليو في ترجمة الإنجيل إلى لغة **الطوارق**[٢]. وكَتَبَ **فُوكُّو** إلى شيخه **هوفلان** يُخبره أوَّلًا بأوَّلٍ عن تَطَوُّرِ مَشْرُوعِهِ، ففي رسالة بتاريخ ١٥ يوليو ١٩٠٤م، يقول فيها له: «في الوقت الحاضر، أُقيم تحت الخيمة، وأتنقَّلُ من مكانٍ إلى آخرٍ. هذا حسنٌ كبدايةٍ، لأنَّه يجعلني أرى الكثير من النَّاس وأتعرَّفُ على المنطقة، لكن حالما أستطيع الاستقرار في مركزٍ ثابتٍ سأفعل ذلك»[٣].

ثم بدأت مرحلةٌ جديدةٌ من حياة **فُوكُّو** بعد تَعَلُّمِهِ اللغة الطوارقيَّة، وهي المرحلة الثانية، التي بدأت في شهر مايو عام ١٩٠٥م، حيث تَوَجَّهَ إلى **الهُوجَّار** بين قبائل الطوارق، وكان قُبَيل ذلك، أي في ٨ من شهر أبريل من عام ١٩٠٥م، قد كَتَبَ **فُوكُّو** رسالةً إلى الأب **كارون** Abbé Caron، النائب العام **لفرساي**، وهي مدينة تقع في شمال **فرنسا**، يتحدَّث فيها عن التَّحَوُّل الذي طرأ على حياته، ورغبته في تكريس نفسه من أجل تغيير عقيدة المسلمين. حيث يقول: «إنَّ رياضاتي للرسامتين الإنجيليَّة والكهنوتيَّة أظهرت لي أنَّ [الحياة التي] يجب أن أعيشها...[هي] مع النفوس الأشدُّ مرضًا، والخِرَاف المُهْمَلَة أكثر. إنَّ هذه الوليمة الإلهيَّة التي أصبحتُ خَادمًا لها، كان عليَّ أن أُقَدِّمَها ليس للأقارب والجيران والأغنياء، بل للعرج والعميان والفقراء، أعني للنفوس الأكثر حرمانًا من الكهنة»[٤]، و«لم أجد في **المغرب** أيَّ كَاهِنٍ...أمَّا في الصحراء **الجزائريَّة**...

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٠٤.
(٢) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٠٥-٢٠٦، ٢١١- ٢١٢، ٢١٦، شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٥٧ و٥٨-٥٩.
(٣) شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٥٦.
(٤) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٢٩، شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٤١.

لم أجد شعبًا مُهمَلًا أكثر من هذا الشعب، فقد توسلتُ إلى **القاصد الرَّسُوليِّ** أن يسمح لي بالإقامة في الصحراء الجزائريَّة، وحصلتُ على موافقته»[١].

وهناك شَرَعَ في كتابة مُعْجمٍ للغة **الطوارق**[٢] من أجل خدمة الجيشِ الفرنسيِّ ورجالِ الإرساليَّاتِ، فهو يقول في رسالةٍ كتبها إلى مَرْجِعِهِ الرِّسَالِيِّ الأب **غيران** في ١٣ يوليو ١٩٠٥م: «إنِّي أُعِدُّ مُعْجَمًا صغيرًا وقواعدَ صغيرة للغة الطوارقيَّة للرِّفَاق، وللذين سيحتاجون إلى ذلك». ثم يَذْكُرُ له خططه في تنفيذ مشروعه، فيقول: «سأحاول أن أُهيِّئ وأن أبدأ بمؤسَّسةٍ في **الهُوجَّار**»[٣].

وفي اليومِ نفسِهِ بَعَثَ بِرِسَالةٍ إلى مُرشدهِ الروحيِّ **هوفلان**، يخبره بما سيفعله في مَشْرُعِهِ الرِّسَاليِّ في بلادِ المسلمين بين **الطوارق**، وأنَّه بِمَثابَةِ الطَّلِيعَةِ والمُمَهِّدِ لِبَقِيَّةِ رجالِ الجمعيَّاتِ التنصيريَّةِ الذين سوف يأتون على إِثْرِهِ ومن بعدِهِ، ويشتكي لشيخه التزاحم الذي يُعانِيه في أعمالِهِ هناك، ما بين الصلاةِ والتَّأمُّلِ أو ما بين «التحدُّثِ إلى **الطوارق**، ولدِرَاسَةِ لغتهم، لكي أُهيِّئ أكثر ما أمكن الطريق للفَعَلَةِ [= المنصرين] الذين سيتبعونني»، إنَّ «الوقت الذي لا يُؤخذ بالسير والراحة، يُستخدم لتهْيِئَةِ الطُّرُقِ؛ إذ أحاول عَقْدَ صداقاتٍ مع **الطوارق**، وأن أعملَ معاجم [كذا] وترجمات ضروريَّة للذين سيأتون ويحملون **يسوع**...

(١) شارل دي فُوكُو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٤١- ٤٢.

(٢) لم تكن علاقة **شارل دي فُوكُو** في **الجزائر** و**المغرب** محصورةً بكبار ضُبَّاط جيش الاحتلال الفرنسي أو بالقيادات الدينيَّة **الكاثوليكيَّة** النائبة عن **الفاتيكان** والمُمَثِّلَة له هناك، بل كان على علاقةٍ بكبار المستشرقين والرَّحالة والجغرافيين الأوروبيين الذين كانوا معه هناك أو عملوا بصحبته، في دراسة واستكشاف وجمع المعلومات عن المسلمين وطبائعهم وعاداتهم، وعن بلدانهم ومذاهبهم. انظر مثلًا: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢١٩ و٢٣٦ و٢٣٧ و٢٤٧ و٢٧٩- ٢٨٠.

(٣) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٢٠.

إنَّهم يقبلونني [= أي **الطوارق**]...يجب أن نُبقي هذا الباب مفتوحًا إلى أن يدخل آخرون، وإنَّه يجب عَقْدُ صَداقةٍ وخَلْقُ ثِقَةٍ، وإعطاءُ انطباعٍ جيِّدٍ، وإعدادُ الأرضِ إلى أن يتسنى للفَعَلَةِ أن يدخلوا إلى الحَقْلِ»(١). وفي ٦ أغسطس من عام ١٩٠٥م، يُقَرِّر **فُوكُّو** أن يسكن في **تامنراست** في قلب **الهُوجَّار**(٢)، التي سيصلها في ١١ أغسطس، ويُخبرُ في رسالةٍ له إلى الأب **غيران** بذلك، ويقول له فيها: سـ«أبني كوخًا، وأضع فيه القُربان المُقَدَّس وأسكن»، لكي يكون «موضعًا تحتلها بعدئذ **أخوةٌ** [= تنظيم الرهبان النصراني]»، و«الرجاء في أن يكون لك يومًا **أخوة** يشغلون موضعًا فيه يمكنهم أن **يكثروا وأن يصبحوا أخوَّة نظاميَّة**»(٣).

وقد قُوبِلَ **فُوكُّو** بترحابٍ كبيرٍ وحُسْنِ نِيَّةٍ واسعةٍ من زعيم القبيلة الطوارقيَّة التي في منطقة **الهُوجَّار**، واسمه **موسى أغ أماستان**(٤)، وأطلقوا على **فُوكُّو** لِحُسْنِ نَوَايَاهُم وطِيْبَةِ قُلُوبِهِم اسم **(المرابط)** استنادًا إلى من يعرفونهم من

(١) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٢١-٢٢١، شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٥٨- ٥٩.

(٢) في ١٣ أغسطس من عام ١٩٠٥م، كَتَبَ **فُوكُّو** إلى بنت عمته **ماري دي بوندي** Marie de Bondy، فَرِحًا باستقراره في **تامنراست**، فهو يقول لها: «هذه ليست نعمةً صغيرةً يعملها لي **يسوع** أن أسكن هنا، فالموضع كان مُغْلَقًا إلى حدٍّ كبيرٍ طوال قرونٍ كثيرة! يجب أن أكون أمينًا لمثل هذه النعمة وأن أحقِّقَ **الخير** المنتظر [=تنصير المسلمين]». الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٣٠.

(٣) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٢٤-٢٢٥ و٢٢٦ و٢٢٩.

(٤) تحدَّثَ الأب **انطوان شاتلار** بالتفصيل عن طيبة وتسامح زعيم الطوارق **موسى أغ أماستان** مع **شارل دي فُوكُّو**، وعلاقته الوديَّة مع الفرنسيين، وكيف أنَّه قَدَّم **لفُوكُّو** خدمات كبيرة وحمايةً، وأمور لا تحصى، ومع ذلك كان **شارل دي فُوكُّو** يبغضه ويحرض عليه، ويرى فيه تجسيدًا للروح الشريرة. انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٥٠.

ثقافتهم، وإن كان بعض زعماء الطوارق الذين يَتَحَلَّونَ بالحكمة والبصيرة وبُعد النظر، مثل **داغ غالي**، لم يرتاحوا **لفُوكُّو** وتوجَّسوا منه ومن أهدافه ومُخَطَّطَاتِهِ ومشروعه القادم في ديارهم وعلاقته بجيش الاحتلال الفرنسي. إلا أنَّ **فُوكُّو** بمساعدة **موسى** له، نَجَحَ في الإقامة بينهم وبناء مؤسَّستِهِ، ومع الأيام استقبله السُّكَّانُ هناك استقبالًا جيِّدًا، وبِودٍّ –كما يقول **فُوكُّو** نفسه– أكثر مما كان يرجوه، وفَسَّرَ ذلك بأنَّه بِسَبَبِ الثِّقَةِ التي بَدَأَتْ تَنْشَأُ بينهم، ليبقى بينهم إحدى عشرة سنة، يعمل بجدٍ واجتهادٍ من أجل «خلاص المسلمين»[١]. وفي ٤ أكتوبر ١٩٠٥م، كَتَبَ **فُوكُّو** رسالةً موجهة إلى أخته **ماري دي بليك** Marie de Blic، جاء فيها: «المسيحيَّة لن تخترق المسلمين إلا بعد أن يُحرِزَ تعليمنا ودراساتنا تقدمًا، وعندما يكون المسلمون قادرين على التمييز بين تفاهة إيماننا وإيمانهم ومتانة إيماننا»[٢]. وفي رسالةٍ من **فُوكُّو** إلى بنت عمته **ماري دي بوندي**، في ١٦ ديسمبر ١٩٠٥م، شَرَحَ لها مَنْهَجَهُ الذي سَيَعْتَمِدُ عليه في مَشْرُوعِهِ بين المسلمين طُوال السَّنوات التي سيمكثها بينهم، حيث قال: «يتوجَّبُ علينا ألا نكلِّمهم مباشرةً عن الربِّ **يسوع** لأنَّهم سيلوذون بالفِرَارِ، بل علينا أن نُنَمِّيَ الثِّقَةَ بينهم وبيننا ونُقَدِّمَ لهم الخدمات الصغيرة، أن نوطِّدَ الصَّداقَةَ معهم ونحثهم على ممارسة الدين بصورةٍ عامَّةٍ»[٣]. وفي ٢٤ يونيو ١٩٠٧م، كَتَبَ رسالةً إلى أخته **ماري دي بليك** يقول فيها: «أرجوكم صلوا من أجل **الطوارق** المساكين، فنحن سعداء للغاية؛ لأنَّ لدينا الحقيقة، الطريق إلى الجنَّة، معرفة **يسوع** ومحبته...وهؤلاء

(١) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٣٠-٢٣٢ و٢٣٨- ٢٣٩.

(2) Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p.20.

(٣) شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٦١.

الطوارق، وهؤلاء **الجزائريون** هم أبناء **فرنسا**؛ لأنَّهم رعاياها (her subjects). ويجب على نصرانيي فرنسا تنصيرهم. ليس آليًّا، ولكن بأفضلِ طريقةٍ، بالوسائلِ المعترفِ بها على أنَّها الأفضل، كما يجب على الآباء تربيةَ أطفالهم ليعيشوا حياة نصرانية»[١].

وفي رسالة في غاية الأهميَّة والخُطُورَةِ، بَعَثَ بها إلى المونسنيور **جوزيف أَوَرْز** Joseph Hours، يشرح **فُوكُّو** المنهجيَّة الأمثل والأفضل والأسهل في تنصير المسلمين ضمن أهداف مشروعه الكلي؛ حيث يقول **فُوكُّو** فيها: «إنَّ المتدينين الكاثوليك مدعوون لِلَعِب الدَّورِ الأكبرِ في تنصير **المُحَمَّدِيَّة**، ولا أحد أفضل منهم يستطيع أن يجعل من أنفسهم محبوبين لهم، وإلهام الثِّقَةِ وجَذْبِ الامتنانِ. ولا أحد مثلهم يمكن أن يَصِلَ إلى **المرأة المسلمة**، وهي نِصْفُ السُّكَّانِ، وهي التي تربي الأبناء بِثِقَةٍ [في دينهم] تجاه الكاثوليك أو بتَعَصُّبٍ ضِدَّهُم، **فالمرأة** هي راعيةٌ للتعصب ضِدَّنا إذا لم نَهْتَمَّ بها، وهي أفضلُ مساعدٍ لنا إذا أظهرنا لها الحقيقة»[٢]. وفي ٩ ديسمبر ١٩٠٧م، كَتَبَ إلى زوج أخته **ريموند دي بليك** Raymond de Blic، رسالةً يقول فيها: «إنَّ وجودي وسط الكُفَّارِ من أجل أن أجعل المسيحيين، وعلى وجه الخصوص القساوسة، مألوفين لديهم، وبذلك يُتَغَلَّبُ على التعصب، ويروضهم ويمنحهم الثقة...أنني وحدي بين المتوحشين!»[٣]. وقد كان **الفاتيكان** والبابا نفسه على مُتابعة واهتمام بما يقوم

(1) Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p. 22.

(2) Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p. 24.

(3) Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p. 21.

به **فُوكُّو** في البلاد الإسلاميَّة، ففي ٣١ يناير ١٩٠٨م، أخبره الضابط في جيش الاحتلال الفرنسي، الذي كان مسؤولًا عن **شارل دي فُوكُّو** في **الجزائر**، وهو الجنرال **فرانسوا هنري لابيرين** بأنَّ البابا **بيوس العاشر** Pope Pius X (١٩١٤م) قد منحه استثناءً الإذن بالاحتفال بالقُدَّاس وحده هناك في بيت العبادة الذي قام بإنشائه بين المسلمين[١]، حيث كان يُمنع، بحسب التعليمات **الليتورجيَّة** الدينيَّة الكاثوليكيَّة، على الكَاهِنِ أن يحتفل بالقُربان المُقَدَّس والذبيحة الإلهيَّة إذا لم يُوجَد شخصٌ نصراني آخر معه[٢]. وفي العام نفسه، أي عام ١٩٠٨م، وَضَعَ **فُوكُّو** نِظَامِ الجمعيَّة التي أَسَّسَها تحت اسم (**الاتحاد الاستعماري الكاثوليكي** Catholic Colonial Union)، غرضها الرئيس تنصير الشعوب الواقعة تحت الاحتلال الفرنسي، حيث يقول عن مُهِمَّةِ هذِهِ الجمعيَّة في عام ١٩١٤م: «لقد زاد الله من الإمبراطورية الفرنسيَّة الاستعماريَّة في القرن العشرين، إلى درجة أنَّ المستعمرات الفرنسيَّة، التي بلغ عددُهم ثلاثةَ ملايين **كافرٍ** في عام ١٨٨٠م، وبلغ عددُهم خمسةَ عشرَ مليونًا بحلول عام ١٩١٤م. وعلى الدولة الأم [= فرنسا] أن تفعل كل ما في وسعها لتنصير هؤلاء الأبناء الذين وَهَبَهُمُ اللهُ لها. إنَّ أصل هذه الأخويَّة [= الجمعيَّة] هو حاجة الكاثوليك الفرنسيين إلى الاتحاد من أجل أداء هذا الواجب»[٣]. وحينما غادر **فُوكُّو** مؤقتًا **تامنراست** في مطلع عام ١٩٠٩م، إلى **فرنسا** لأوَّلِ مرةٍ منذ عام ١٩٠١م، التقى هناك بمرشده

(1) See: Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p. 18.

(٢) انظر: شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٥٨.

(3) Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p. 19.

الروحي **هوفلان**، «وأطلعه على مشاريعه التأسيسيَّة في الجبل وفي الجنوب»[١]، ثم لاحقًا في نهاية العام نفسه كَتَبَ له أيضًا رسالةً يخبره بتطور عمله في ترجمة **الكِتَابِ المُقَدَّسِ**، والعمل المتواصِل اللغويِّ على لغة **الطوارق** وتحسين معرفته بلغتهم[٢]. وبَعَثَ **فُوكُّو** برسالةٍ إلى المقدَّم في الجيش الفرنسي **هنري دي كاستري** Henry de Castries، في ١٠ ديسمبر عام ١٩١١م، يُخبره عن أمنياته وأحلامه بتحول المسلمين في شمال **إفريقيا** جميعًا إلى النصرانية، حيث يقول له فيها: «هل ستنعم الأجيال التي ستتبعنا برؤية جماهير النفوس في شمال **إفريقيا** تقول معًا: **(أبانا الذي في السموات، ليتقدَّسَ اسمك، ليأتِ ملكوتك...)**[٣]،...وهم إذن إخوة لبعضهم البعض، يحبون قريبهم كأنفسهم، لا أدري، إنَّه سِرُّ الله! ولكن يجب أن نعمل من أجل ذلك بكلِّ قوانا»[٤].

وأخيرًا، لا يُمكن الفصل بين غايات وأهداف **(المَجْمَع الفَاتِيكَانِيُّ الثَّاني)** من فهم الإسلام واللقاء بالمسلمين والحوار معهم، وبين أهداف وغايات وسلوكيَّات **شارل دي فُوكُّو**، فالأخير كان أنموذجًا تطبيقيًّا ممهدًا لرؤية **المَجْمَع** وما صدر عنه من قرارات وبيانات ودساتير، وما جاء بعده من المؤسسة البابويَّة. يقول الأب **صلاح أبو جوده اليسوعي**، أستاذ اللاهوت ومدير معهد الدِّرَاسَات الإسلاميَّة والنصرانية في جامعة **القديس يوسف** ببيروت: «كان للجمعيَّاتِ الإرْسَاليَّةِ، التي انخرطت في العمل الصحِّيِّ والتربويِّ والاجتماعيِّ في المجتمعات الإسلاميَّة، فضلٌ كبيرٌ في تمهيد الطريق لأعمالِ **المَجْمَعِ**

(١) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٣٩.
(٢) انظر: شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٥٧.
(٣) انظر: إنجيل متى: (٦: ٩- ١٣).
(٤) شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٦٢.

الفَاتِيكانيِّ. وفي هذا السياق، أكتفي بالإشارة إلى **الآباء البيض** الذين تأسَّسوا في العام ١٨٦٩م ليعملوا لدى المسلمين، على أقله في **المَغْرِبِ العَرَبِيِّ**، والأبِ **شارل دي فُوكُّو**، الذي أقام في **الجَزَائِرِ**...وقد بذلت هذه الجمعيَّات قُصارى جهدها لكي يُفْهَمَ الإسلام بموضوعيَّة، ويُعامل المسلمون بكلِّ الاحترامِ والتقديرِ الواجبين، وتبعًا لروح الإنجيل الذي يُنادي بأخوةٍ عالميَّة»[(١)].

وخُلاصة الأمر، أنَّ مشروع **شارل دي فُوكُّو** بين المسلمين لم يكن مجرد إقامةٍ روحيَّةٍ بين قبائل نائية أو مظهرًا من مظاهر الزهد والعزلة النُّسْكيَّة التي تتعلق به شخصيًّا، بل كان في جوهره مشروعًا تنصيريًا دقيقًا ومخططًا يقوم على تنصير المسلمين بوسائل غير مباشرة، ووفق «**منهجيَّة فطنة**» تقوم على كسب الثقة، وتوطيد العلاقات، وتقديم الخدمات، والانغماس في حياة السكان المحليين، كل ذلك تمهيدًا لغرس المبادئ النصرانية بينهم وتعبيد الطريق لمن يأتون بعده. وقد لقي مشروعه علمًا وتنسيقًا ودعمًا صريحًا من قادة **الكنيسة الكاثوليكية**، ومباركةً من قادة جيش الاحتلال الفرنسي، وسعى **فُوكُّو** بكل ما أوتي من جهد إلى تأصيل عمله وتوسيعه ليكون نواةً لانتشار واسع للإنجيل في شمال **إفريقيا**. وبذلك يتضح أنَّه، رغم ملامحه الفرديَّة والهادئة، كان مشروعه في جوهره جزءًا من منظومة تنصيريَّة واحتلاليَّة متكاملة استهدفت العقيدة الإسلاميَّة وأرادت أن تزعزعها من داخلها بين القبائل البدويَّة البسيطة، بأسلوب «ناعم» ظاهريًّا، لكن أُريد له أن يكون عميقًا في أثره وغايته.

(١) الأب صلاح أبو جوده اليسوعي، واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي عشيَّة المَجْمَع الفَاتِيكَانيّ الثَّاني، (واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي)، ص: ٢٧.

المبحث الثالث:

موقف شارل دي فُوكُو من الإسلام والمسلمين، تحليل أقواله وممارساته

خلال السنوات الطويلة التي مَكَثَها **فُوكُّو** في **تامنراست**، سيُعاني في نهاية المطاف من الفشل الذريع لمشروعه (**الدعوة إلى النصرانية بين البدو**)، وسوف يتعلل بأسبابٍ واهيةٍ يُفسِّرُ بها صدود **الطوارق** عن الاهتمام بدعوته النصرانية، من جنس أنَّهم لا يخرجون في البرد، وأنَّهم لا يزورونه، مما اضطره بعدها إلى التَّجَوُّلِ في القرى والهجر -برفقة الجيش الفرنسي في أكثر الأحيان- بحثًا عنهم وللحديث معهم، لكنَّه أيضًا يُواجَهُ بالفشل والإخفاق. هذا الفشل والإخفاق في المهمة التي نَذَرَ لها نفسه ودعمته **المؤسسة البابويَّة** من أجل تحقيقها وتنتظر منه النتائج، ستجعله يتغير من شخصٍ يتصنَّع الهدوء والظهور أمام المسلمين البدو بالشخصيَّة المحبة لهم، والودودة معهم، والمسالمة التي تلتحف مسوح المسْكَنَة والضَّعَة، إلى شخصٍ موتورٍ، ومتوترٍ محتدٍ، ومحبطٍ مكتئب. يقول **إيميل فيليكس غوتييه**: «طوال خمس عشرة سنة أمضاها في الصحراء، لم يُجْرِ اهتداءً واحدًا». وكذلك ما يقوله عنه الأب **انطوان شاتلار**: «ذهبت الجهود التي بذلها أدراج الرياح لجعل نفسه قريبًا من النَّاس»، إنَّه «في هذه الساعة، كان يود لو أنَّ واحدًا يكلمه، وأن يسمع صوتًا أخويًّا وصديقًا. إنه يجد نفسه وحيدًا كما كان في **مراكش** حيث رأى الموت عن قرب مثل اليوم. [يقول **فُوكُّو**:] (لا نصراني

يمكن التكلم معه)، هكذا كان يتشكى حينذاك. ومهما قال الآن إنَّ الأمر ليس لمجده بل لمجد الله، فإنَّ هذه الفكرة لا تكفي لتشجيعه»، ولهذا، فإنَّه «يموت قبل أن يُكْتَبَ هذا المشروع؟ لقد انتهى إلى العَجْزِ الكُلِيِّ، ولا يسعه إلا أن يُشاهدَ فَشَلَ عَمَلِهِ، وحتى حياته»(١).

وبسبب هذا الفشل والإحباط، أخذ يبحث عن بدائل أخرى لتغيير **الطوارق** غير فكرة مشروعه الخفي الصامت، فوجد أنَّ أفضل وسيلة هي تحريض **فرنسا** الدولة العَلمانيَّة والجيش الفرنسي على المسلمين، ودعوة النصارى واللادينيين الفرنسيين لمواجهة الإسلام. وفي الفترة الأخيرة من حياته وهو بين **الطوارق** في **تامنراست** انتهى به الحال إلى الخوف والقلق والاضطراب والاكتئاب الشديد، ومن ثَمَّ يلجأ إلى بناءِ حصنٍ له برجٌ، سيكون مَخْزَنًا للسِّلاح، تستخدمه الثُّكْنَةُ الفرنسيَّة المجاورة عند الحاجة إليها لقتال المسلمين، لِيُقتَلَ **فُوكُّو** في النهاية بالخطأ على يد طفلٍ من **الطوارق** أصيب بالذعر، حين جاء مع مجموعة من **الطوارق** لما عَلِموا بوجود السِّلاحِ فأتوا لمصادرته، ولم يقتل أولئك **الطوارق** غيره من النصارى الذين كانوا معه في ذلك الحصن(٢).

لم يكن **شارل دي فُوكُّو** يؤمن أنَّ هناك مشتركاتٍ مع الإسلام أو مع المسلمين يمكن بناءُ أسسِ الحوارِ واللقاءِ عليها، فقد كان **فُوكُّو** كثيرًا ما يَصِفُ المسلمين بـ«**الكُفَّار**»، ويقرنهم بالوثنيين(٣)، ويُعلن أنَّ غَرَضَهُ من الذَّهَابِ إلى

(١) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٨٤.

(٢) انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٣٥-٢٣٦ و٢٤٠ و٢٤٤ و٢٤٩، شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص: ٧٣- ٧٥.

(3) See: Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p.19-21.

شمالِ إفريقيا هو: «**تطهير الكُفَّار**»[١]، وكان يصرح أنَّ الإسلام ليس عدوه فقط بل عدو أوروبا، سواء أوروبا النصرانية أم أوروبا اللادينيَّة[٢]. ولهذا، كان يكره الإسلام كراهيَّة شديدة ويتمنى زوال هذا الدين، ويبغض المسلمين، مهما كانوا طيبين معه، ويحرض عليهم، ويحلم في التَّخَلُّص منهم. فعلى سبيل المثال: مع الطيبة الكبيرة لزعيم الطوارق **موسى أغ أماستان** مع **شارل دي فُوكُّو** خصوصًا، وعلاقته الوديَّة أيضًا مع الجيش الفرنسي، ومع ما قَدَّمه شخصيًّا **لفُوكُّو** من خدمات كبيرة وحمايةٍ، واستقبالٍ حارٍّ في بلاده، ومساعدته في بناء مؤسَّسَتِهِ ومكان عبادته (**صومعته**)، وإقناعِ قبيلته بوجوده وقبوله بينهم، إلا أنَّ كلَّ ذلك لم يشفع لهذا المسلم المتسامح والمتساهل عند الراهب الكاثوليكي **فُوكُّو**، حيث سخط منه وغضب عليه، فقط بسبب أنَّ **موسى أغ أماستان** كان يرغب في بناء مسجدٍ أيضًا في منطقة قبيلته، ويريد تعليم أطفال القبيلة اللغة العربيَّة والقرآن. فماذا يفعل «رائد حوار الأديان» **فُوكُّو** تجاه هذه القضية؟ إنَّه ينوي التَّوجُّه إلى السلطات الفرنسيَّة العلمانيَّة ليحرضها ضد هؤلاء البدو الضعفاء بسبب جريمتهم تلك! ففي نَص في غاية الأهميَّة، يقول فيه الأب **انطوان شاتلار**: «وبغيرةٍ دينيَّةٍ ملحوظةٍ، ينوي [**موسى**] تغيير هذه القرية إلى بلدة إسلاميَّة حقيقيَّة. وفي سبيل ذلك يستقدم من **توات** [= مدينة بولاية **أدرار**] معلمين يعلمون القرآن واللغة العربيَّة، وفي نظرة **المرابط** [= لقب **فُوكُّو**] ينشر هؤلاء النَّاس بين السُّكَّان روحًا شريرةً ضد كل ما هو **فرنسي ونصراني**، وبالإضافة إلى ذلك فإنَّ **موسى**

(1) Ariana Patey, Sanctity and Mission in the Life of Charles De Foucauld, P. 365.

(2) See: Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p.23.

شَرَعَ يجمع الأموال في سبيل تشييد جامعٍ وزاويةٍ. في هذه الحالة من الإرهاق الجسديِّ والأدبيِّ، يُضْحِي الهَمُّ في خلاص البشر [= تنصير المسلمين] غُصَّةً حقيقيَّةً، فهو يرى روح الشَّرِ [= الإسلام] يُناضل ضده ويُعاكس عمله. كان يود أن يعمل لأجل خلاص هؤلاء الرجال والنساء القريبين منه والبعيدين في الوقت نفسه، ولكنَّه لا يستطيع أن يعمل شيئًا من بعد. إنَّه يتذكر فكرة جاءته أثناء رياضته الأخيرة في شهر أيلول: بما أنَّ الكهنة والرهبان لا يستجيبون لنداءاته وصلواته، ألا يترتب عليه أن يُوجِّه النداء إلى العَلمانيين وأن يُثير حركةً في الرأيِّ لكي يعي المسيحيون بواجبهم تجاه الشعوب التي استعمروها؟ وفَكَّرَ في الحثِّ على وضعِ كتابٍ في هذا الشأن. وهو الآن يُفَكِّرُ في إنشاء تعاونيَّة من المؤمنين والكهنة يتعاونون في القيام بهذا الواجب»[١].

وهكذا، عندما أخذت قناعة **شارل دي فُوكُّو** وحماسته في تنصير المسلمين مع السنوات الأخيرة تأفلُ وتذبلُ وتتهاوى حتى صارت شبه منعدمة؛ أصابه الإحباط الكبير واليأس العميق من النجاح في تحويل المسلمين من **الطوارق والمغاربة** عن دينهم، ويؤكد القس **إدوين روبرتسون** أنَّ **فُوكُّو** لم ينجح في استمالة أي من المسلمين إلى اعتناق النصرانية[٢]. وحينها لجأ إلى آخر وسيلة لديه، وهي تفعيل دور التحريض والتخويف من المسلمين سلاحًا فَعَّالًا ضدهم، فأخذ يُرْهِب المؤمنين النصارى والسياسيين اللادينيين بخطر الإسلام وخطورة المسلمين على مصالحهم الدينيَّة ومكاسبهم الدنيويَّة. ففي رسالة له بَعَثَ بها إلى صديقه الدوق **فيتس جيمس** Duke Fitz-James، في سنة ١٩١٢م،

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٥٠.

(2) See: Gordon Stevens Wakefield, A Dictionary of Christian Spirituality, p. 155.

ونُشِرَت لاحقًا في جريدة **اللوموند الفرنسية**، في ١٧ مايو ١٩٥٦م، وكذلك في رسالة أخرى مشابهة لهذا المعنى قام **شارل دي فُوكُّو** بإرسالها إلى الأديب الفرنسي **رينيه فرانسوا نيكولا ماري بازين** René François Nicolas Marie Bazin (١٩٣٢م)، في ٢٩ يوليو ١٩١٦م، أي قبل مقتله بحوالي أربعة أشهرٍ فقط، يقول فيها: «إنني أعتقد بأنَّه إذا لم نستطع تحويل المسلمين بالتدريج عن دينهم **وحملهم** على اعتناق المسيحيَّة؛ فإنَّ النتيجة الحتميَّة هي تَكَوُّن روحٍ قوميَّةٍ جديدةٍ تؤدي إلى طردنا من الإمبراطوريَّة الاستعماريَّة في شمالِ **إفريقيا**. إنَّ الروح الوطنيَّة، العربيَّة والبربريَّة، سوف تنمو في صفوف الطَّبَقَةِ المُثَقَّفَةِ التي ستستعمل الإسلام كسلاحٍ فَعَّالٍ لإثارةِ الجماهيرِ الجاهلة، في إمبراطوريتنا... إنَّ السبيل الوحيد لضمان عدم طردنا من هذه الإمبراطورية، هو أن نجعل مكان البلاد **فرنسيين**، والسبيل الوحيد لذلك هو جعلهم **نصرانيين**»[(١)]. وهكذا، كما يؤكد القس **إدوين روبرتسون**، فإنَّ «كان يؤمن بأنَّ على العَلمانيين أن يضطلعوا بدورٍ أكبر في نشر الإنجيل»[(٢)].

وحين سَأَلَهُ، في مناسبةٍ مُتَعَدِّدةٍ، ضَابِطُ الصَّفِ **غاي درفيل** Guy Dervil: «هل تعتقد حقًا أنَّه من الممكن تنصير المسلمين؟»، أجابه بأنَّ الحكومة العَلمانيَّة الفرنسيَّة لا تقوم بما فيه الكفاية ويجب عليها تجاه تنصير المسلمين، وأنَّها لا تُشَجِّعُ جهود الكاثوليك كما ينبغي. ثم قال له **فُوكُّو**: «ينبغي أن **أقول إنَّ**

(١) مالك بن نبي، العفن: مذكرات مالك بن نبي (١٩٣٢- ١٩٤٠م)، مقدمة أحمد بن نعمان، الجزء: ١، ص: ٦. وانظر أيضًا الرسالة نفسها في:

Olufemi Vaughan, Religion and the Making of Nigeria, p.83 , Father Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No:296 , May 1997, p.24.

(2) Gordon Stevens Wakefield, A Dictionary of Christian Spirituality, p. 155.

الإسلام هو عدوُّنا، وأننا -نحن الأوروبيين- سنظل دومًا محتقرين في نظره».

وقد أَعَادَ الضَّابِطُ طَرْحَ السؤال عليه في مُناسبةٍ أخرى، قائلًا له: «أَبَتَاهُ، هل تُؤْمِنُ بأنَّ المسلمين يمكن أن يتحولوا إلى المسيحيَّة؟». فأجابه **فُوكُّو** بقوله: «هناك بعض الأمثلة القليلة، ومع ذلك فإنَّني أعترفُ...سيستغرق الأمرُ وقتًا طويلًا، وقتًا طويلًا جدًا!... ومع ذلك، يجب أن يُقَال، ما دام هناك **مسلمٌ** واحدٌ في شمال **إفريقيا**، فسنعتبره **عدوًا!**»[١].

ومرةً أخرى قَامَ الضَّابِطُ **غاي درفيل** بِطَرْحِ سؤالٍ على **شارل دي فُوكُّو** في مدينة **أدرار**، التي تقع جنوبًا في الصحراء الجزائريَّة، وقد بدا هذا السؤال **لدرفيل** منطقيًّا، لكنَّه في المقابل شَعَرَ من خلال نَبْرَةِ جَوَابِ **فُوكُّو** أنَّ السُّؤالَ كان مُسِيئًا لَهُ. كان السُّؤال هو: «**أيها الأب، هل تقبل أن في دين الإسلام، كما في الأديان الأخرى، أناسًا طيبين وعادلين تمامًا، أناسًا خيّرين وأمناء، يساعدون الفقراء، ويعيشون حياةً مثاليةً وعفيفة؟**». فقال **فُوكُّو**: «نعم، بِكُلِّ تأكيدٍ!». فسأله الضابط: «**وعند موتِ هؤلاء، ألن تذهب هذا المخلوقاتُ إلى الجَنَّةِ؟**». فأجاب **فُوكُّو**: «لا!»[٢]. فَرَدَّ عليه الضابط **درفيل** بقوله: «**يبدو أنَّ هذا الحُكْمَ بالنسبة إليَّ ظَالِمٌ بِصُورةٍ تَامَّةٍ. فإنَّ بعض هؤلاء الطيبين في الصحراء لم يروا إطلاقًا قِسِّيسًا، ألستَ أنتَ وحدكَ في هذه الأماكن، فَلِمَ تُضْمِرُ هذا ضِدَّهُم؟**». فأجابه **فُوكُّو**: «هكذا هو الحال، يا صديقي العزيز!». ثم قال له **فُوكُّو** باستنكارٍ: «**أنا**

(١) See: Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p.23.

(٢) يبدو بالنسبة إلى **شارل دي فُوكُّو** أنَّ موقفه هذا لم يقتصر على المسلمين فقط، فإنَّ الأب **انطوان شاتلار** يُشير إلى ما يُفهم منه أنَّه كان يعتقد أنَّ النصارى من طائفة البروتستانت غير مؤمنين أيضًا. انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ٢٥٧.

مُتَفاجِئٌ أنكَ أنتَ، أيها المسيحي، يُمكن أن يكون لديك ترددًا [كذا] في هذا الموضوع!»[1].

إنَّ هذه الرسائل الخاصَّة والحورات الشخصيَّة، تكشف عن حقيقة موقف **فُوكُّو** من الإسلام والمسلمين خلال إقامته الطويلة في منطقة **تامنراست** بالجنوب الجزائري. فقد بدأ **فُوكُّو** مشروعه التنصيري بين **الطوارق** مدفوعًا بدعم **المؤسسة البابوية**، ومتبنيًا خطابًا ظاهره التسامح والتقرب من المسلمين، إلا أنَّ إخفاقه في تحقيق أي نتيجة ملموسة -حيث لم يُسجَّل له أي حالة «اهتداء»- أدَّى به إلى حالة من الإحباط والعدائية. وتجلَّى هذا التحول في نزعته التحريضيَّة؛ إذ بات يرى في الإسلام عدوًّا لأوروبا النصرانية. وأصبح مقتنعًا بأنَّ المسلمين، الذين يصفه بالكُفَّار والوثنيَّة، يمثلون عقبة أمام «خلاص» البشريَّة. وهكذا، تحوَّل **فُوكُّو** من منصر يتظاهر بالوداعة والمسكنة إلى شخصٍ موتورٍ ناقمٍ، يبني حصنًا يخدم الثُّكْنَة العسكريَّة الفرنسيَّة، وينخرط في التحريض على **الطوارق** بسبب مجرد رغبتهم في بناء مسجد وتعليم القرآن. كما أظهرت الرسائل التي كتبها **فُوكُّو** في سنواته الأخيرة، إلى شخصيات سياسيَّة وأدبيَّة فرنسيَّة، مخاوفه العميقة من تنامي «الروح القوميَّة الإسلاميَّة»، واعتقاده بأن السبيل الوحيد لبقاء الاحتلال **الفرنسي** في شمال **أفريقيا** هو في تنصير المسلمين وتحويلهم إلى **فرنسيين**. ولم يكن **فُوكُّو** في حقيقته يؤمن بوجود مشتركات إنسانيَّة أو أخلاقية حقيقيَّة مع المسلمين، وكان يرفض فكرة نجاتهم، حتى لو عاشوا حياة فاضلة. إنَّ الصورة التي ترسمها نصوص ووثائق الرسائل الخاصَّة

(1) See: Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p.23.

والحورات الشخصيَّة **لفُوكُّو** تتجاوز الأسطورة الرومانسيَّة التي أحاطت به لاحقًا كرائد لحوار الأديان، وخصوصًا مع الإسلام، لتُظهِر رجلًا مُحبطًا، متوترًا، وعنصريًّا في نظرته الدينيَّة والسياسيَّة تجاه الإسلام والمسلمين.

المبحث الرابع

أثر شارل دي فُوكُو في الفاتيكان، وأهمية مشروعه في تشكيل خطاب الحوار الكاثوليكي المعاصر

كُتِبَ في الغرب عن **فُوكُّو**، وعن سيرته وحياته ونشاطه، منذ وفاته كثيرٌ من الكتب[(١)]، وتناولته عديدٌ من المقالات، ولقي اهتمامًا متزايدًا مع الأيام، خصوصًا من الفاتيكان، ووجدوا فيه مثالًا معاصرًا يُمكن أن يعود توظيفه واستدراره بفوائد عظيمة على المشروع الذي كان يسعى لانجاحه في حياته ولم يقدر على ذلك. وقد بدأ الاهتمام به مبكرًا، حيث تم إنتاج فيلم وثائقي عنه سنة ١٩٣٦م، بعنوان: (**دعوة الصمت**)، وكما يقول الأب **ميشال ليلون**: «شكَّلَ هذا الفيلمُ، المخصص لحياة الأخ **شارل**، في حياتي، مرحلة حاسمة. لقد كان

(١) مما يلفت الانتباه بين هذه الإصدارات، كتابٌ ألَّفه الباحث علي مراد كتابًا بالفرنسيَّة عن فُوكُّو بعنوان: (**شارل دي فُوكُّو في نظر الإسلام**)، وقَدَّمَ للكتاب الأب ميشال ليلون الذي أثنى على حسن ظن المؤلف بفُوكُّو، وتُرْجَمَ الكتاب إلى اللغة العربيَّة، وصدر عن الدار الكاثوليكيَّة (**المطبعة البولسيَّة**)، في عام ١٩٨٠م. وأسهم في دعم ونشر هذا الكتاب وطباعته مؤسسات رسميَّة وتجاريَّة فرنسيَّة كبيرة، وعلى رأسها **دائرة العلاقات الثقافيَّة في وزارة الخارجيَّة الفرنسيَّة**. ومحتوى الكتاب منذ أول صفحة إلى آخر صفحة -في الحقيقة- لا يُعبر بتاتًا عن نظرة الإسلام إلى فُوكُّو، بل بالأحرى عن نظرة الكنيسة الكاثوليكيَّة الفرنسيَّة إليه، والتي تبرر في الكتاب جوانبه الاحتلاليَّة وتدعم جوانبه التنصيريَّة، وكأنَّ المؤلف الحقيقي -الذي يقف وراء هذا الكتاب- قِسٌّ كاثوليكيٌّ! انظر: علي مراد، شارل دي فُوكُّو في نظر الإسلام، ص: ٩١- ١١ و١٢٣- ١٢٤.

بالنسبة إليَّ أول اتصال بالإسلام -وبصورة أخص بصلاة المسلمين- وبذات الوقت اكتشاف رجل ترك كل شيء ليتبع **المسيح** ويحمي **الإنجيل** بالصداقة الأخويَّة مع **المغاربة**»[١].

وإذا كان مشروع **فُوكُّو** قد فشل في حياته في إقامة وإحياء مشروعه، فإنَّ أتباعه، ومن خلفهم **الكنيسة الكاثوليكيَّة**، نفخوا فيه الحياة ليستثمروا القَشَّة التي تركها **فُوكُّو** في **الجزائر**، ويجعلوا منها قصرًا. يقول القس **إدوين روبرتسون**: «قبل اغتياله، وضع شارل دي فوكو قواعد لتأسيس جماعاتٍ دعاها (**الإخوة الأصاغر**) و(**الأخوات الصغار**)، إلا أنه لم ينضم إليه أحد. وبعد وفاته، سعى الأب **رينيه فويوم** René Voillaume [(٢٠٠٣م)]، وبعض أصدقائه إلى اتّباع تلك القواعد في (**الأبيض سيدي الشيخ [بالجزائر]**)»[٢].

ولهذا، يُعَدُّ المشروع الذي حاول **شارل دي فُوكُّو** تأسيسه في شمال **إفريقيا** مثالًا مهمًا لفهم الكيفيَّة التي قرأت بها **المؤسسة البابوية** إمكانية الحضور النصراني في البيئات الإسلاميَّة. فقد عكست التجربة الميدانيَّة لهذا المشروع تصورًا مزدوجًا يجمع بين التنصير الهادئ والحوار المتدرج، حيث مثَّل العمل الصامت والمقاربة الفردية وسيلة لاختراق المجتمعات الإسلامية ثقافيًّا وروحيًّا. ورغم محدوديَّة النتائج المباشرة على مستوى التحول الديني، إلا أن رمزيَّة هذا المشروع وتأويلاته اللاحقة من قِبل **الكنيسة الكاثوليكيَّة** جعلته ركيزة مرجعيَّة لفهم طبيعة العلاقة المأمولة مع المسلمين، خاصَّة بعد التحولات التي طرأت على خطاب **الفاتيكان** في العقود اللاحقة. ومن هنا، اكتسب هذا

(١) مقدمة الأب ميشال ليلون على كتاب علي مراد، شارل دي فُوكُّو في نظر الإسلام، ص: ١٠.
(2) Gordon Stevens Wakefield, A Dictionary of Christian Spirituality, p. 155.

المشروع أهميَّة استراتيجيَّة داخل **الفاتيكان**، لكونه يجمع بين الإقامة الطويلة، والتجذر في البيئة، والتضحية الفرديَّة، وما يُفترض أنَّه «**شهادة إنجيليَّة**» وسط غير المؤمنين؛ مما جعله يُقدَّم لاحقًا نموذجًا يُحتذى في سياق حوار الأديان، ورائدًا من رواد الحوار النصراني- الإسلامي.

وتأثر به مفكرون كاثوليك كبار حول العالم، وجعلوه قدوة لهم في كيفيَّة العمل مع المسلمين وفي طريقة التعامل المناسبة مع الإسلام. ومن أبرز الذين تَرَكَ فيها **فُوكُو** أثرًا هو تلميذه ورفيقه المستشرق الفرنسي المعروف **لويس ماسينيون**[1] Louis Massignon (١٨٨٣م-١٩٦٢م)، حيث ارتبط **فُوكُو** بعلاقةٍ

(١) كان للمستشرق الفرنسي **لويس ماسينيون** أدواره السياسيَّة التي قام بها تجاه العالم الإسلامي، والتي ارتبطت به، وهي كثيرة ومهمة ومحوريَّة، لكنَّ حجم ومساحة هذا البحث أصغر من أن يستوعب كل ذلك. فالمستشرق الفرنسي **لويس ماسينيون** يُعتبر حقيقةً شخصيةً مهمةً، ولم يكن دوره مقتصرًا فقط على مجال الدراسات الاستشراقيَّة وخصوصًا الصوفيَّة و**الحلاج**، بل لعب دورًا رئيسًا في مجال التاريخ السياسي في المنطقة العربيَّة، وكان أحد مُسَاعِدي صُنَّاع الأحداث والقرارات السياسيَّة الكبرى في المنطقة العربيَّة. فهو المستشار السياسي للضابط والدبلوماسي الفرنسي **فرانسوا جورج بيكو** François Georges-Picot، أحد أركان اتفاق (**سايكس- بيكو**)، واتخذه **بيكو** مساعدًا له في الشؤون السياسيَّة للشرق الأوسط بحكم كونه خبيرًا في الشؤون العربيَّة والإسلاميَّة، وكان الجاسوس البريطاني الشهير **لورنس العرب** Thomas Edward Lawrence في المقابل مستشارًا للورد **مارك سايكس** Mark Sykes. كان **ماسينيون** مرافقًا للفرقة العسكريَّة الفرنسيَّة في الجيش الإنجليزي، بقيادة الجنرال **إدموند هنري هاينمان أللنبي** Edmund Henry Hynman Allenby، الذي احتل **فلسطين**، فدخل **لويس ماسينيون** و**لورنس العرب** معًا إلى **القُدْس** بصحبة الجنرال **أللنبي**، وأقام **ماسينيون** قُدَّاسًا أمام قبر **المسيح** باسم **فرنسا** بوصفه مُسَاعِدًا لرئيس الحملة. كذلك لعب **ماسينيون** دورًا في معركة **ميسلون** في **سوريا**، ثم دورًا محوريًّا في البعثة الفرنسيَّة في **بيروت**، حيث أوكلت إليه مهمة الدعاية للاحتلال الفرنسي وتوزيع الأموال لشراء ذِمَم وولاءِ النَّاس **لفرنسا**. ثم مارس دورًا «**تنويريًّا**» مهمًا في البلاد العربيَّة في أوساط المثقفين العرَب، حيث بحث في التراث العربي والإسلامي عن نصوص وشواهد ترسخ مفهوم الإذعان والخنوع والتراخي أمام الظلم الذي تمارسه فرنسا على الجمهور العربي. انظر: علي بدر، ماسنيون في بغداد: رسائل =

وثيقةٍ وشخصيَّةٍ وتعاونيَّةٍ مع **ماسينيون**. **ويُعَدُّ ماسينيون** أحد أهم المؤسسين لفكرة حوار **(التراث الإبراهيمي المشترك)**، وشخصيَّة مهمَّة وملهمة لدى **(المَجْمَع الفَاتِيكَاني الثَّاني)**[١]. تقول الباحثة المعاصرة **أريانا بتي** Ariana Patey، عن أهميَّة **شارل دي فُوكُّو** لدى **ماسينيون** وعن علاقة به: «أثَّرَ **دي فُوكُّو** بصورةٍ عظيمةٍ على أشخاصٍ مثل العالم الفرنسي المتخصص في الإسلام **لويس ماسينيون**، الذي اعْتَبَرَ نفسه المريد الروحي عند **دي فُوكُّو**...كان لدى **فُوكُّو** رغبة في أن يتحول المسلمون إلى المسيحيَّة»[٢]. وقد تقابلا لأول مرة في **فرنسا** عام ١٩٠١م، و«**أمضيا ليلةً من الهِيَام معًا**»، ومنذ تلك اللحظة تَوَسَّمَ **فُوكُّو** في **ماسينيون** ما كان يَحْلُمُ به، حيث وَجَدَ فيه الابن والخَلِيفَة والوريث

= المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون إلى الأب أنستانس ماري الكرملي: ١٩٠٨- ١٩١٩م، ص: ١٨، ٨٨- ٩٣، ٢٨٤- ٢٨٥، ٢٨٧- ٢٨٨. ولهذا، كان المفكر الجزائري **مالك بن نبي**، الذي التقى **بماسينيون في باريس**، يَصِفُهُ بقوله: «المُخْبِرُ الذي يَتَقَمَّصُ هَيْئَة العَالِم». انظر: العفن: مذكرات مالك بن نبي (١٩٣٢- ١٩٤٠م)، الجزء: ١، ص: ٢٢. ويقول عنه الباحث والمؤرخ الجزائري **أحمد بن نعمان**، المدير العام بالمعهد الوطني للدراسات الاستراتيجية الشاملة وعضو الجمعية العربية للعلوم السياسية، إنَّه: «المُحَضِّر لعقار القابليَّة للاستعمار... [الذي] كان المرشح المفضل استعماريًّا واستراتيجيًا لِخِلافَةِ الأب **دو فُوكُّو**، الضابط المُنَصِّر والمُخْبِر أو المُخْبِر المُنَصِّر». مالك بن نبي، العفن: مذكرات مالك بن نبي (١٩٣٢- ١٩٤٠م)، مقدمة **أحمد بن نعمان**، الجزء: ١، ص: ٥.

(١) يقول الأب **صلاح أبو جوده اليسوعي**: «حاول هذا المستشرق الفرنسي [**ماسينيون**] أن يَفْهَمَ الإسلام من داخل تقليده، وكان لنتائج أعماله تأثيرٌ كبيرٌ في الغرب، كما قَدَّم مُسَاهَمَةً فَعَّالَةً من أجل التَّأسيس لعلاقةٍ أوثقَ بين الكنيسة الكاثوليكيَّة والمسلمين، ولا شَكَّ أنَّ لمسعاه صدىً في البيان المَجْمَعي». الأب صلاح أبو جوده اليسوعي، واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي عشيَّة المَجْمَع الفَاتِيكَانيّ الثَّاني، (واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي)، ص: ٢٥.

(2) Ariana Patey, Sanctity and Mission in the Life of Charles De Foucauld, P. 374-375.

الروحي له[١]. ويتحدث **لويس ماسينيون** عن علاقته الحَمِيمَة مع **فُوكُّو**، في رسالةٍ بَعَثَ بها إلى شيخه الآخر الأب **أنستانس ماري الكرملي** في ٢٩ يوليو ١٩١١م، قبل مقتل **فُوكُّو** بسنواتٍ معدودة، أشار فيها إلى علاقته به، حيث قال: «الأب المبجل **دو فُوكُّو** الموجود في الصحراء»، وذَكَرَ أنَّ **فُوكُّو** قام بإهدَائِهِ الصَّلِيبَ[٢]. وفي عام ١٩١١م، التقى **فُوكُّو** مرة أخرى **بماسينيون**، وكان يُخَطِّطُ لإرسال **ماسينيون** للإقامة في مدينة **تمنراست بالجزائر**، كي يتمكن من دراسة **الطوارق** في محيطهم، لكنَّه لم يَنْجَح في ذلك[٣]. وفي ٣ من شهر ديسمبر عام ١٩١١م، كَتَبَ **فُوكُّو** إلى **ماسينيون**، كمُرْشِدٍ روحيٍّ له، يُوصيه ويُشَجِّعُهُ على العمل على إنهاء دراساته، ومما قال له في تلك الرسالة عن نفسه ومشروعه بين المسلمين: «إذا قَرَّرتُ الاستقرارَ في الصحراء، فذلك، بعد [مشيئة] **يسوع**، لأني كنتُ ضابطًا وسافرتُ إلى **مراكش**. فالله يُهَيِّئُ الأمور من بعيد، ويستخدم لخلاصِ النُّفوس الأخيار والأشرار، والأفعال التي قُمنا بها ونحن أقل ما نفكر فيه»[٤]. وفي تاريخ ٢ مايو ١٩١٤م كَتَبَ **شارل دي فُوكُّو** رسالةً إلى **ماسينيون** يُعَزِّزُ فيه التمسك بالإيمانِ النصراني، حيث قال له: «علينا أن نُثَبِّتَ أنظارنا بالأكثر على حبيبنا الرَّب **يسوع**»[٥]. وكتب **فُوكُّو** رسالة أخرى إلى **ماسينيون**

(1) See: Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p. 19.

(٢) انظر: علي بدر، ماسنيون في بغداد: رسائل المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون إلى الأب أنستانس ماري الكرملي، ص: ٢٢١.

(3) See: Georges de Nantes, The Catholic Counter-Reformation, No: 296, May 1997, p.19.

(٤) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، ص: ١٤٢.

(٥) انظر: شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص ٢٢.

بتاريخ ١ أغسطس ١٩١٦م، أي قبل موته بأربعة أشهرٍ فقط، يُذَكِّره بأهميَّة العمل التنصيري وتركيزه على الأطفال والفقراء، حيث يقول: «بأيَّةِ قوةٍ نحن مدعوون لالتماس **يسوع** في هؤلاء الصغار، هؤلاء الخطاة، هؤلاء الفقراء، فنحبه فيهم»(١).

وقد كان **فُوكُّو** قبل موته قد حاول بِكُلِّ جُهْدِهِ أن يُقنع تلميذه وصديقه **ماسينيون** من أجل أن ينضم معه إلى (**اتحاد إخوة وأخوات القلب الأقدس**)، تلك الجماعة التنصيريَّة التي أسَّسَها **فُوكُّو**، لكنَّ **ماسينيون** تردد في ذلك الوقت، لكنَّه بعد مقتل **فُوكُّو** لم ينضم فحسب إلى تنظيمٍ تنصيري، بل صار رئيسًا لتنظيمٍ تنصيري اسمه: (**اتحاد الإخوة الصَّغَار**)(٢). وبعد بضعة أشهرٍ من مَقْتَلِ **شارل دي فُوكُّو**، كَتَبَ **ماسينيون** رسالةً إلى الأب **الكرملي**، في ٢٧ يونيو ١٩١٧م، يقول فيها: «إنَّ ابني المبجل م. ب. **شارل دو فُوكُّو**، الذي كنتُ مرتبطًا بالعمل معه رسميًا، قد قُتِلَ في الصحراء، في اليوم الأول من كانون الأول الماضي. أطلبُ منكَ صَدَقَةً، **أُذْكُرهُ أمامَ اللهِ لأجلِ ما قام بِهِ من عملٍ خَيِّرٍ**(٣)، **ولكيلا يموت هذا العمل**»(٤). وفي ٥ أكتوبر عام ١٩١٧م كَتَبَ **ماسينيون** رسالةً أخرى لشيخه الأب

(١) انظر: شارل دي فُوكُّو، رجلٌ يبحث عن الله، ص ٥١.

(2) See: John Joseph Henry Rossetti, Christian Marabout, Soldier Monk: Charles de Foucauld between the French and the Tuareg, p. 386 & 390-390.

(٣) سَبَقَ بيان معنى كلمة (**الخير**) والمقصود بها في قاموس **شارل دي فُوكُّو ولويس ماسينيون**، وأنَّه يعني تحويل المسلمين إلى النصرانية، وإخراجهم من دينهم الإسلام من خلال قبولهم الخَلاص على يد **يسوع** والإيمان بأنَّه أقنوم الابن في الثالوث النصراني.

(٤) انظر: علي بدر، ماسنيون في بغداد: رسائل المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون إلى الأب أنستانس ماري الكرملي، ص: ٢٨٤- ٢٨٥.

أنستانس، يقول فيها: «أُفَوِّضُ إلى صَلَواتِكَ على نحوٍ خاصٍّ جدًا، عمل الأب المبجل **دو فُوكُّو**، الذي يبدو أنَّ مثواه الأخير سيكون في **القاهرة**، **هل تَعْلَم أنَّ عَمَلَه كان هدفه الأساس هو إخواننا المسلمون**...[و] لا تنس صديقي البغدادي القديم **الحسين بن منصور الحلاج**، وتقبل مودتي وإخلاصي في المشاركة المُقَدَّسَة للكنيسة»(١).

ولهذا، يؤكد الباحث الغربي المعاصر **هوغو ديديه** Hugues Didier أنَّه بالنسبة إلى **لويس ماسينيون**، فقد مات **شارل دي فُوكُّو** من أجل الإسلام والمسلمين، كما مات **يسوع** من أجل خلاص وفداء البشريَّة، وأنَّه قد سُفِكَ دم **فُوكُّو** بطريقة تعويضيَّة على مِثَالِ **يسوع المسيح**، فمشروع **فُوكُّو** وموته كان في اعتقاد **ماسينيون** أمرًا قد اختاره وقَدَّرَهُ الله؛ حيث يقول **ماسينيون**: «لقد شَعَرْتُ أنَّ **فُوكُّو** كان مُقَدَّرًا لدين الإسلام، وأنَّ موته كان من أجل ذلك»(٢). إنَّ «**المشروعَ الفُوكُّويَّ**»، الذي أراد **لويس ماسينيون** أن يُبارِكَه اللهُ كي لا يتوقف، لم يتوقف بعد موت الأب **شارل دي فُوكُّو**، بل استمر وواصل عمله على يد المحبين والمريدين الكاثوليك **لفُوكُّو**(٣)، وكان من المتوقع أنَّ يكون **ماسينيون**

(١) انظر: علي بدر، ماسنيون في بغداد: رسائل المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون إلى الأب أنستانس ماري الكرملي، ص: ٢٨٥- ٢٨٦.

(2) See: Hugues Didier, Louis Massignon and Charles de Foucauld, p. 341.

(٣) لقد تَمَّ تأسيس جمعيَّة تنصيريَّة اسمها (**إخوة يسوع الصغار**) في **تامنراست** الواقعة جنوبي **الجزائر**، المكان الذي عاش فيه **شارل دي فُوكُّو** مُنَصِّرًا ومُتَجَسِّسًا لصالح الجيش الفرنسي على قبائل الطوارق، وكان من أتباعه الذي ساروا على دربه فسكنوا **تامنراست** الأب **انطوان شاتلار**، الذي عاش هناك منذ سنة ١٩٥٤م حتى توفي سنة ٢٠٢١م، ومن نشاطاته في تلك الجمعيَّة الدعاية لشخصيَّة **شارل دي فُوكُّو**، حيث أَلَّفَ عنه العديد من الكتب والدراسات وبالغ في تمجيده. انظر: الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، مقدمة الأب **ألبير أبونا**، ص: ٧.

من ضمن هؤلاء النَّاس، وأن يبذله جهوده من أجلِ تطبيقي «**المشروعَ الفُوكُّويَّ**» تجاه «**إخوانه المسلمين**»، ومستفيدًا من طريقة أستاذه **فُوكُّو** في الهدوء والسريَّة، بالإضافة إلى تطبيقه مَنْهَجِيَّته الخاصَّة التي وَضَّحَها في تقريراتِهِ التي دَوَّنَها في رسائِلِه العديدة إلى شيخه الأب **أنستانس ماري الكرملي**، المُتَمَثِّلَة في الحِوارِ مع المسلمين، «بِفِطْنَةٍ ومَحَبَّةٍ»، من خلال «**المنهجيَّة الالتقاطيَّة**» التي تَقْتَنِصُ الحقَّ المُتَناثِرِ في **الإسلام** «= الدين الزائف»، لتنتقل بالأخ المسلم من هذه الأرضيَّة الأوليَّة إلى **الكاثوليكيَّة** التي تُمَثِّلُ «= الحقَّ الخَالِصَ»[(١)]. لقد كان من ثَمَرَاتِ هذا «**المشروع الفُوكُّويّ**» وهذه «**المنهجيَّة الماسينونيَّة**»، أن قَامَ **لويس ماسينيون** بتحويل المبتعث المغربي **محمد بن عبد الجليل**[(٢)] (١٩٧٩م) إلى

(١) لم يكن **شارل دي فُوكُّو** وحده يملك مشروعه ومنهجه الخاص في كيفيَّة التعامل الأمثل مع الإسلام والمسلمين، فقد كان تلميذه **لويس ماسينيون** أيضًا يملك مشروعه ومنهجه الخاص، وهو مشروعٌ متمركزٌ ومتمحورٌ حول إحياء الشخصيَّات الهامشيَّة والمنبوذة في التراث الإسلامي، وعلى رأسها **الحلاج**. **فماسينيون** يؤكد أنَّ التعامل المثالي مع الإسلام يكون من خلال البحث عن «شخصياتٍ مُهَمَّشَةٍ عادةً، وعائمةٍ في التراثِ العربيِّ الإسلاميِّ، أو عن شخصياتٍ ثانويَّةٍ ومجهولةٍ»، مثل الصوفي **الحلاج** الذي قَبِلَ بفكرةِ الافتداءِ النصراني، **فالحلاج** يمثل الجسر الذي يسهل انتقال المسلم إلى النصرانية، وهذه نقطة مركزيَّة عند **ماسينيون** من أجل مد جُسُورِ الحِوارِ مع المسلمين. وهي تنبني على أن «**يلتقط**» من تراث الإسلام ما يُشابه الديانة النصرانية، وهنا **الحلاج** يلعب دورًا مركزيًّا، فهو في نَظَرِ **ماسينيون** القَنْطَرة الضَّروريَّة. يقول **ماسينيون**: «أنا لا أعتقد أنَّه أمرٌ سَيِّءٌ أن نلتقط بالإسلام ما هو صالحٌ ومسيحيٌّ أمام مستمعين مسلمين، إنَّ الدَّورَ الأوَّلَ للكنيسة هو دورٌ تثقيفيٌّ مذهبيٌّ...[و] **علينا أن نُحَطِّمَ بهذا التأكيد ما في الإسلام من زَيْفٍ وسُوءٍ وما هو معادٍ للمسيحيَّة**». انظر: علي بدر، ماسنيون في بغداد: رسائل المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون إلى الأب أنستانس ماري الكرملي، ص: ٢١، ٣٩، ٩٥، ١٤٦، ١٦٨، ١٨٩، ٢٣٢، ٢٥٠- ٢٥٢، ٢٧٨.

(٢) انظر: مالك بن نبي، العفن: مذكرات مالك بن نبي (١٩٣٢- ١٩٤٠م)، الجزء: ١، ص: ٢٥. وقد ذَكَرَ **مالك بن نبي** أنَّ **لويس ماسينيون** حاول معه أيضًا ذلك، حيث يقول: «عندما أخبرني صديقي **بن ساعي** برغبة **ماسينيون** في لقائي، كنتُ أجهل أن جميع الخيوط التي تحرك عالمنا=

الديانة الكاثوليكيَّة، ليصبح لاحقًا الأب **يوحنَّا محمد بن عبد الجليل**، ويتحول إلى راهبٍ كاثوليكي، وقد لَعِبَ **يوحنَّا عبد الجليل** هذا دورًا فعَّالًا في الإعداد لـ(**المَجْمَعِ الفَاتِيكَانيِّ الثَّاني**)، وأصبح مستشارًا **للبابا** في شؤونِ الحِوارِ مع المسلمين، وكَتَبَ العديد من المؤلفات عن الإسلام والنصرانية[١].

ولم يكن من المستغرب -كذلك- أنَّ شخصًّا بوزن اليسوعي الفرنسي **أندريه دالفِرني** André D'Alverny (١٩٦٥م)، الذي يُعتَبَرُ من المُنَظِّرينَ الكاثوليك المُهِمِّينَ الذين كانت آراؤهم مؤثرة في أرضيَّة (**المَجْمَع الفَاتِيكَانيُّ الثَّاني**)[٢]، «يستلهم حياة **شارل دي فُوكُّو**، ليدعوَ المسيحيين إلى أن يُقَدِّموا ذواتهم، بدافع محبَّة المسيح، من أجلِ إخوتهم المسلمين»، كما يقول ذلك عنه الأب **صلاح أبو جوده اليسوعي**[٣]. مع أنَّه هو نفسه الذي يقول عن الإسلام في مقالة كتبها -قُبَيل بداية **المَجْمَع**- في سنة ١٩٥٦م: «ما من شَكٍّ بالنسبة إلينا،

= الصغير كانت بين يدي هذا الأخير. وكان هو نفسه خفيًّا متواريًا كالعنكبوت في بيتها. ويجب أن أقول، من جهة أخرى، إنني أخذتُ وعيًا في الحين لماذا تسعى هذه العنكبوت لاجتذابي في شبكتها التي وَجَدَ **عبد الجليل** نفسه سنوات من قبل محبوسًا بين خيوطها، مخدرًا ومقيدًا». ص: ٢٦. وانظر كذلك ما يحكيه **مالك بن نبي** عن مدى قوة تأثير **لويس ماسينيون** على الطلاب المسلمين المبتعثين في فرنسا، ص: ١٢٩ و١٥٠- ١٥١، ١٧٠، ١٧٦.

(١) انظر: محرز الحمدي، قراءة في كتاب الأب موريس بورمانس: الرواد الأوائل للحِوار الإسلاميَّ- المسيحي، ص: ٤٨٦- ٤٨٧.

(٢) يُبَيِّن الأب **صلاح أبو جوده اليسوعي** أنَّ «[من] المؤلفين الكاثوليك الذين عكسوا في كتاباتهم تطور اللاهوت الكاثوليكي من الإسلام، وفي الوقت عينه، وحدودَ ذلك التطور...اليسوعي الفرنسي **أندره دالفرني**...والمستشرق **لويس ماسينيون**». الأب صلاح أبو جوده اليسوعي، واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي عشيَّة المَجْمَع الفَاتِيكَانيّ الثَّاني، (واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي)، ص: ١٩.

(٣) انظر: الأب صلاح أبو جوده اليسوعي، واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي عشيَّة المَجْمَع الفَاتِيكَانيّ الثَّاني، (واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي)، ص: ٢٢.

نحن المسيحيين، أنَّ هنالك دينًا إلهيًّا واحدًا، كما أنَّ هنالك إلهًا واحدًا وحقيقة واحدةً. وذاك هو الدين الذي أُعِدَّت له اليهوديَّة وأوحاه المسيح وتحملُهُ **الكنيسة الكاثوليكيَّة**. ومن المستحيل علينا أن نعترف بأنَّ الديانات الأخرى تُشارك في هذا الدِّينِ الإلهيِّ الواحد. ولكن نستطيع أن نقبلَ أن الديانات الأخرى هي طبيعيَّة[١] وحسب، أي من عمل الإنسان». ولهذا يُطَالبُ **أندريه دالفِرني** بـ«ضرورةِ اتِّخاذِ موقفٍ حازمٍ تجاه عقيدة الإسلام»، ويُذَكِّر النصارى بواجبهم تجاه «إخوانهم المسلمين»، وذلك بأن «يشهدوا لمحبَّة الله للمسلمين، وأن يتعاونوا معهم، ولا سيَّمَا في خدمة المحتاجين»، كما كان يفعل من قبل الأب **شارل دي فُوكُّو**[٢].

ومن أجل فهمٍ أكثرَ عُمقًا لموقف أمثال المستشرق الفرنسي الكاثوليكي **لويس ماسينيون**، واليسوعي الفرنسي **أندريه دالفِرني**، بل و**الفاتيكان** ومؤسَّسَاته وبابواته وقياداتها، من مفاهيم شائعة، مثل: قَبُول الآخر (= المسلم)، وحقيقة الحِوارِ بين الأديان، والأهم من ذلك، معرفة معاني المفردات المُهِمَّة في الخِطابِ المُعلن **للكنيسة الكاثوليكيَّة** في حِوارَاتِها مع أتباع الأديان الأخرى في العَالَم، من مثل: الفَهم المُتَبَادَل، والحِوارِ الأخويِّ، والتعايش، والسَّلام، والأُخوة العَالَميَّة، ومدَّ جُسُورِ العِلاقاتِ الودِّيَّة، والعمل من أجل الإنسانيَّة، والتَّضحية

(١) يُعَلِّقُ الأب **صلاح أبو جوده اليسوعي** على كلامه هذا، بقوله: «يُمَثِّلُ **الإسلام** إذن، في نظر **دالفرني**، ديانةً طبيعيَّة، لا طابعَ إلهيٍّ لها. فشأن **الإسلام** شأن الديانات **اليونانيَّة** القديمة **والهندوسية**». الأب صلاح أبو جوده اليسوعي، واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي عشيَّة المَجْمَع الفَاتِيكَانيّ الثَّاني، (واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي)، ص: ٢١.

(٢) انظر: الأب صلاح أبو جوده اليسوعي، واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي عشيَّة المَجْمَع الفَاتِيكَانيّ الثَّاني، (واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي)، ص: ٢٢.

من أجل إخواننا المسلمين...إلخ، فإنَّه يجب فَهم كيف أنَّ مثل **شارل دي فُوكُّو**، وهو الضابط الذي خَدَمَ في جيش الاحتلال الفرنسي في بلدان المسلمين ضد المسلمين، وتَحَمَّسَ في قتلهم وتَلَذَّذ في تتبع مواضع قتالهم، ثم كَرَّسَ حياته بعد ذلك من أجلِ تنصير المسلمين وتحويلهم عن دينهم، وكان يُصَرِّحُ بمشاعر الكراهيَّة تجاه المسلمين وبمصيرهم في الآخرة، ومع ذلك كُلِّه فإنَّه احتلَّ مكانةً هامةً ومحوريَّةً في ذاكرة **الكنيسة الكاثوليكيَّة** وواقعها، ومَثَّلَ الأُنموذجَ المثاليَّ في كيفيَّة التعامل مع الإسلام والمسلمين، وظَلَّ **فُوكُّو** بين سائر النصارى، طوال أكثر تلك العقود الطويلة، كما يقول الأب **انطوان شاتلار**، في «هالةٍ من التقديرِ والاحترامِ تُحِيطُ بهذا الشخص، وتقدمه مِثْلَ أُنموذجٍ يُقْتَدى به»[(١)].

ويُمكن أن يقف الدَّارسُ على مكانة **شارل دي فُوكُّو**، ويعي أهميَّة مشروعه، ويفهم ماهيَّته، من خلال انعكاسات ذلك في تفاصيل العمل المؤسسي **للكنيسة الكاثوليكيَّة** وتنظيماتها الرَّهبانيَّة، وفي بيانات **المؤسسة البابويَّة**، وخطابات رموز **الفاتيكان** الكبار، وفي تطبيقات وممارسات رواد حوارات الأديان الكاثوليك. فمثلًا، وليس حَصْرًا، هذه نماذج تعكس مكانة **شارل دي فُوكُّو**، وأهميَّة مشروعه وماهيَّته:

ففي ٢٦ مارس من عام ١٩٦٧م، أي مُباشرةً بعد (**المَجْمَعِ الفَاتِيكَانِيِّ الثَّانِي**)، كَتَبَ البابا **بُولُسْ السادس** رِسَالة عَامَّة بعنوان: (**فِي تَرَقِّي الشعوب** Populorum Progressio)، وهي رسالة موجهة إلى «الأساقِفة والكَهنة وَالرُّهْبَان وَالمؤمِنِينَ وجميع النَّاس ذوِي الإرادة الطيبة»، وجاء فيها التذكير بأهميَّة التنصير بالإنجيل، ونشر الإيمان **بالمسيح** بين الشعوب غير المؤمنة بالنصرانية؛ من أجل «تَرقيةٍ

(١) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، المقدمة ص: ٧.

إنسانيَّةٍ»، وتعزيز وتشجيع المشاريع المحليَّة، والمثالُ النموذجيُّ الذي ضَرَبَه **البابا بُولُسْ السَّادِس** كان هو مشروع **شارل دي فُوكُّو**، حيث قال: «لا نحتاج فقط إلا أن نَذْكُرَ جهود الأب **شارل دي فُوكُّو**، الذي نال بإحسانه لقب **(الأخ الكوني)**، وألف مُعْجَمًا قيمًا للغة الطوارقيَّة. ومن أجل هذا، فإنَّا نعتقد أنَّه من المناسب أن نُثني على الطلائعين المنسيين الذين دفعتهم محبتهم **للمسيح**، كما نُكْرِم تمامًا المُقتَدِينَ بهم وخلفاءهم الذين يواصلون اليوم بذل أنفسهم في الخدمة السَّخِيَّة والمُؤثِرَة من أجل أولئك الذين يُبَشِّرُونهم بالإنجيل»[(١)]. ويقول الأب **انطوان شاتلار** مُعَلِّقًا على ورود اسم **فُوكُّو** في رسالة **البابا** تلك: «لقد أصبحت [= صفة **فُوكُّو: الأخ الكوني**] عنوان مجدٍ أعطوه له من الخارج، وكأنَّ هذه الكلمات لم تكن منه بل عنوانٌ نُسِبَ إليه بعد وفاته، وهذا نصٌّ رسميٌّ يشهد لذلك، ورد في الرسالة البابويَّة العامة **(تقدُّم الشعوب)**... إنَّ هذا مثل تكريسٍ رسميٍّ لكرامتِهِ كأخٍ شاملٍ يجعله الأخ الشامل، والنموذج الكامل للمحبة الشاملة، ذاك الذي لم يُحِبَّ قَطُّ إلا حُبًّا شَامِلًا»[(٢)].

فقد نشرت المجلة الأكاديميَّة (IBMR)، التي تُعنى بدراسات الإرساليَّة النصرانية والعلاقات بين الأديان، نص الوثيقة الفاتيكانيَّة التي صدرت في عام ١٩٨٤م من **(الأمانة العامَّة لغير المسيحيين)**، والتي تحمل عنوان: **(موقف الكنيسة من أتباع الديانات الأخرى: تأملات وتوجيهات حول الحوار والرسالة)**. ومما جاء فيها: «شهد قرنُنا الحالي بروزَ وتثبيتَ خبرة **شارل دي فُوكُّو**، ولا سيَّما في العالم الإسلامي؛ إذ حمل الرسالة بأسلوبٍ متواضع وصامت، متَّحدًا

(١) www.vatican.va/content/paulvi/en/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_ populorum.html

(٢) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، المقدمة ص: ١٥٥.

بالله، وفي شركة مع الفقراء وفي روح الأُخوَّة الشَّاملة»[١].

وفي ١٩ يونيو ١٩٨٩م، كَتَبَ **البابا يوحنَّا بولس الثاني** خِطَابًا إلى سفير **النيجر** الجديد إلى **الفاتيكان، مامادو مايغا جوزوفا** Mamadou Maiga Joussoufa، يُبَيِّنُ له إسهامات النصارى في أيِّ بلدٍ نزلوا فيه، حيث يقول له في ذلك الخطاب: «أنتَ تعلم أيُّها السفير، أنَّ الكاثوليك لا يفشلون...إنَّهم يجلبون معهم خَمِيرَة الإنجيل أينما كانوا، ويسعون ليشهدوا على حُبِّهم الأخَويِّ، على صورةِ الأبِ **شارل دي فُوكُّو** الذي أحبَّ شعوب منطقتك. وبهذا المعنى يرغب المُبَشِّرُون، المؤمنون المتدينون والعلمانيون، في العمل والتعاون، في حدود إمكاناتهم في مجالات التعليم والصحة والثقافة»[٢]. وقد عَدَّهُ البابا **يوحنَّا بولس الثاني**، في كلمة ألقاها عام ٢٠٠١م في **فرنسا** في الذكرى المئوية **لفُوكُّو**، أنموذجًا للحِوارِ بين الثقافات المعاصرة والمصالحة بين الأديان، وخصوصًا مع الإسلام؛ لأنَّ **فُوكُّو** -كما يؤكد البابا- قام بترجمة **الإنجيل** لهم[٣]. وفي ٢٦ مايو ٢٠٠١م، بَعَثَ البابا **يوحنَّا بولس الثاني** رسالةً من **الفاتيكان** إلى الأُسقُف **فرانسوا بلوندل الفيفيه** François Blondel of Viviers، الذي كان جُنْدِيًّا، تَرَكَّزَت على ذِكْرِ **شارل دي فُوكُّو**، ومما قاله البابا: «إنَّ **شارل** يدعو جميع المؤمنين للاستفادة من تأمل **المسيح** والعلاقة العميقة معه، قوة جديدة لتغذية حياتهم الرُّوحيَّة وإعلان

(1) The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission, p. 189.

(2) www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1989/june/documents/hf _jp-ii_spe_19890619_ambasciatore-niger.html

(3) See: John Joseph Henry Rossetti, Christian Marabout, Soldier Monk: Charles de Foucauld between the French and the Tuareg, p. 381, 384 & 393.

الإنجيل لشعبِ عصرِنا؛ وهكذا يصيرون خُدَّام اللقاءِ بين اللهِ والبشريَّةِ المدعوة إلى الخَلاص...[ف] خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته، في **بني عباس** و**تامنراست**... قَدَّم الأبُ **شارل دي فُوكُّو** اللهَ إلى العَالَمِ، وسَاعَدَ بِتَواضُعٍ في نشرِ بِشَارةِ الخَلاص، وهكذا يتمم بأمانةٍ رسالته الكهنوتيَّة... وفي الوقت الذي أتقدَّمُ فيه بالشكر لشهادة الأب **دي فُوكُّو**، أُشَجِّعُ كلَّ من أُلهِمَ بسبب شخصيَّته اليوم على مواصلة رسالتهم... أليس الأخ **شارل**، الذي تَعَلَّمَ لغة **الطوارق** من أجل ترجمة الأناجيل، وأَعَدَّ مُعْجَمًا وقواعد نَحْويَّة لهم، داعيًا الذين أُلهِمُوا بسبب شخصيَّته للدخول في حِوارٍ مع الثقافات المعاصرة وسلوك المسار الذي يؤدي إلى لقاءِ التقاليد الدينيَّة الأخرى، خَاصَّةً الإسلام؟...[ذلك هو] **شارل دي فُوكُّو** الذي اعترفت مؤخرًا الكنيسة بفضائله البُطُولِيَّة»[(١)]. وفي ٦ يناير ٢٠٠٣م، في مناسبة (**عيد ظهور الرب**)، كَتَبَ البابا **يوحنَّا بولس الثاني**، من **الفاتيكان**، رسالة إلى (**جمعيَّة الطفولة المقدَّسة** The Holy Childhood Association)، قال فيها: «أيها الأولاد والبنات الأعزاء، إنَّ النَّشاط التنصيري يساعدكم على النُّمو في الإيمان، ويجعلكم تلاميذ سعداء **ليسوع**. إنَّ تضامنك مع من هم أقل حظًا منكم يفتح قلوبك لاحتياجاتِ الإنسانيَّةِ العظيمة. إنَّه يمكنكم التَّعَرُّف على وجه **يسوع** في الأطفال الفقراء والمحتاجين. وهذا ما فعله المبشرون مثل...**شارل دي فُوكُّو**...وآخرين في كُلِّ جزءٍ من العَالَمِ»[(٢)].

(1) www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2001/june/documents/hf_jp-ii_spe_20010630_de-foucauld.html ,also See: John Joseph Henry Rossetti, Christian Marabout, Soldier Monk: Charles de Foucauld between the French and the Tuareg, p. 381, 384 & 393.

(2) www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/january/documents/hf_jp-ii_spe_20030110_opera-santa-infanzia.html

وفي نهاية عام ٢٠٠٤م، كَتَبَ الكاهن الكلداني والمؤرخ الأب **ألبير أبونا** Albert Abouna (٢٠٢١م)، عن **شارل دي فُوكُّو**، يقول: «اعترفت الكنيسة مُؤخرًا بِبُطُولَةِ فَضَائِلِهِ، وكُلُّنا أملٌ بأن تُعْلِنَهُ قريبًا **طوباويًّا**[١]، ثم **قديسًا**، إن شاء الله»[٢]. ولم تَمْضِ فترةٌ طويلةٌ على أملِ الأبِ **ألبير أبونا**، فقد اعتبرته **الكنيسة الكاثوليكيَّة** شهيدًا، وفي يوم الأحد بتاريخ ١٣ من شهرِ نوفمبر لعامِ ٢٠٠٥م، تم **(تطويبه)** من قبل **الفاتيكان**، وعلى يدِ البابا **بندكتوس السادس عشر**[٣] Benedict XVI (٢٠٢٢م)، كخطوةٍ مُهِمَّةٍ على طريق اعتباره **قِدِّيسًا** يُسْتَشْفَعُ به[٤]، وجعله البابا **بندكتوس السادس عشر** أنموذجًا كاثوليكيًّا حَلَّ بين المسلمين، يُمثل «**الأخوة العالميَّة الشَّامِلَة**» التي يدعو إليها **المسيح**، وجاء في السيرة الذاتيَّة الرسميَّة التي أصدرها **الفاتيكان** عن **فُوكُّو**، تأكيدهم أنَّ رغبته

(١) **التطويب** (Beatification) في **النصرانية الكاثوليكيَّة**: إعلانٌ بأنَّ الشخص قد صار مُبَارَكًا، وأنَّه قد حاز الفوز بالسعادة في الآخرة، ونال المجد في السماء، وهو إعلانٌ يصدر من **البابا** فقط؛ لأنَّه المخول بذلك، و**التطويب** هو إعلانٌ باقتراب الشخص من منزلة القَدَاسَة، وعادة يسبق مرحلة إعلان الشخص قِدِّيسًا (Canonization)، وهي أعلى مرتبة. انظر: نور الدين خليل، قاموس الأديان الكبرى الثلاثة: اليهودية والمسيحيَّة والإسلام، ص: ٨٣.

(٢) الأب انطوان شاتلار، شارل دي فُوكُّو: الطريق إلى تامنراست، المقدمة ص: ٧.

(٣) ألقى البابا **بندكت السادس عشر**، في جامعة **رغنسبورغ** Regensburg بألمانيا سنة ٢٠٠٦م، محاضرة بعنوان: **(العقل والإيمان)**، تضمنت قَدْحًا وسَبًّا في الإسلام، وجاء فيها أنَّ الإسلام لم يأت إلا بِكُلِّ ما هو شريرٌ وعنيفٌ وغير إنسانيٍّ، ثم قَدَحَ في عقيدة المسلمين في الله عَزَّوَجَلَّ. انظر: رضوان السيد، محاضرة بابا روما وأوروبا المسيحيَّة والعوالم الجديدة والإسلام، ص: ٢٩٥ و٣٠٦- ٣٠٧، زينب عبد العزيز، خطاب مفتوح إلى البابا بندكتوس السادس عشر، ص: ١٠٠، منير فاشه، عزيزي البابا بندكيت...ليحب بعضكم بعضًا، ص: ٤٤.

(4) See: www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051113_beatifications.htm, John Joseph Henry Rossetti, Christian Marabout, Soldier Monk: Charles de Foucauld between the French and the Tuareg, p. 381, 384 & 393.

كانت أن «**يصرخ بحياته بالإنجيل**» بين المسلمين الذين عاش بينهم[١].

وفي **روما**، في ٢٤ مايو عام ٢٠١٥م، ألقى البابا **فرنسيس** Pope Francis (٢٠٢٥م)، وهو من أكثر البابوات الذين أوردوا واستشهدوا باسم **شارل دي فُوكُّو** في خطاباته ومحاضراتهم، رسالةً بابويَّةً عامَّةً بعنوان: (**كُنْ مُسَبِّحًا** Laudato si')، من أجل «العناية بالبيت المشترك»، جاء فيها: «إذا أردنا التفكير في العلاقات التي يمكن أن تكون ملائمة للكائن البشريِّ مع العَالَم الذي يحيط به، تظهر الحاجةُ لتحدِيدِ مفهومٍ صحيحٍ للعملِ،...فإنَّ السؤال يطرح نفسه عن معنى وهدف العمل الإنساني على أرض الواقع...أي نشاط يؤول إلى تحويل ما هو موجود...إنَّ الرُّوحَانِيَّةَ المسيحيَّة، جنبًا إلى جنب مع الاندهاشِ التأمليِّ بالمخلوقاتِ الذي نجده لدى القِدِّيس **فرنسيس الأسيزي**[٢]، قد طَوَّرَت فهمًا غنيًّا وصالحًا للعمل، كما يمكننا أن نراه، مثلًا، في حياة الطوباوي **شارل دي فُوكُّو** وتلاميذه»[٣]. وفي ١٩ مارس ٢٠١٨م، كَتَبَ البابا **فرنسيس** إرشادًا رسوليًّا بعنوان: (**اِفرَحوا وابتَهِجوا** Gaudete et exsultate)، يتعلق بـ«الدعوة إلى القداسة في العالم المعاصر»، تحدَّث فيه عن بعض ميزات القداسة في

(1) See: John Joseph Henry Rossetti, Christian Marabout, Soldier Monk: Charles de Foucauld between the French and the Tuareg, p. 381, 384 & 393.

(٢) هو مؤسس الرهبنة الفرنسيسكانيَّة (**الرهبان الرماديين**)، وكانت شُهرَتُهُ مُرتَبِطَة بتكريس نفسه للعمل من أجل تنصير المسلمين، وبَلَغَت به الجُرأة إلى درجة أنَّه ذهب بنفسه إلى مصر من أجل أن يُنَصِّر السلطان الإيوبي **الكامل**، ويُثبِتَ له عدم صحة الإسلام! انظر: هانز كينغ، الديانات الإبراهيميَّة الثلاث: تحولات تاريخيَّة وتحديات الوقت الحاضر (دور الأديان في السلام العالمي)، ص: ٩١- ٩٢.

(3) www.vatican.va/content/francesco/ar/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

العالم المعاصر، وأهميَّة العمل لله **بصمت** وهدوء، وقَدَّمَ **شارل دي فُوكُّو** أنموذجًا على ذلك، لأنَّه هو الذي يقول: «أدركتُ أنّني لا أستطيع أن أفعل سوى العيش فقط من أجله...وتأمّلت بالسِّرَّ، وتذوَّقتْه بصمت»[(١)]. وفي ٢٥ مارس ٢٠١٩م، كَتَبَ البابا **فرنسيس** إرشادًا رسوليًّا بعنوان: (**المسيح يحيا** Christus Vivit)، وجَّههُ «إلى الشَّبِيبَة وإلى كُلِّ شعبِ الله»، كَرَّرَ فيه ما جاء في الرِّسَالة البابويَّة العامَّة (**كُنْ مُسَبَّحًا** Laudato si)، وأهميَّة الاقتداء **بشارل دي فُوكُّو**[(٢)]. وفي ٢١ يونيو ٢٠١٩م، كَتَبَ البابا **فرنسيس** ورقةً دينيَّةً قَدَّمَها في اجتماعٍ في مؤتمرٍ يدور حول علم اللاهوت النصراني وعلاقته بـ«الاجتماع المشترك بين الأديان» في «الأسرة البشريَّة الواحدة»، وأهميَّة تعميق التسامح بين الأديان، والأخوة بين أتباع الديانات، و«كيف يمكن أن تكون الأديان دروب أخوة بدلًا من جدرانٍ فَاصِلةٍ؟». وكان المُقترَح من **البابا** يَتَمَثَّل في الترحيب بالآخرين عن طريق الحِوارِ، وأشار **البابا** إلى أهميَّة أن يتواكب التَّأملُ الروحيُّ والتنصير جنبًا إلى جنبٍ مع الحِوارِ بين الأديان، حيث يقول: «وهذا يعني أنَّهم [= رجال اللاهوت] في خدمة نهج الكنيسة التي تضع التنصير بشكلٍ متزايدٍ في المركز...في المركز يوجد التنصير...في الحِوارِ مع الثقافات والأديان، تعلن الكنيسة بشارة **يسوع** وممارسةِ الحبِّ الإنجيليِّ...[فـ] الحِوار، هو قبل كُلِّ شيءٍ، وسيلةٌ للتمييزِ بفطنةٍ والتنصير بكلمة المحبَّة [النصرانية] الموجهة إلى كلِّ شخصٍ...[فـ] الحِوارُ، الذي يُفهم على هذا النحو، هو شكلٌ من أشكالِ

(1) www.vatican.va/content/francesco/ar/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html

(2) www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html

الترحيبِ». وكان النموذج الواقعي -في نظر **البابا**- الذي طَبَّقَ هذا المنهج هو **شارل دي فُوكُّو**، حيث يقول **البابا**: «إنَّه نهجٌ يدخل في حِوارٍ مع الآخرين (من داخلهم)، مع ثقافاتهم وتاريخهم وتقاليدهم الدينيَّة المختلفة؛ وهو نهجٌ، مع حِراسَتِهِ للإنجيل، يشمل أيضًا الشهادة [للنصرانية] إلى درجةِ التضحيةِ بحياةِ المرءِ، كما يتضح ذلك من الأمثلة المُشْرِقَة **لشارل دي فُوكُّو**»[١].

وفي يوم ٢٧ من شهرِ مايو لعام ٢٠٢٠م أعلن **الفاتيكان** أنَّه في القريب العاجل سوف يعلن عن قداسة الرَّاهِبِ الفرنسيِّ **شارل دو فُوكُّو**، وأَعْلَنَ المكتبُ الإعلاميُّ التابعُ **للفاتيكان** أنَّ البابا الحالي **فرنسيس** قد أَذِنَ بِنَشْرِ مرسومٍ يُصادق على حُدُوثِ مُعْجِزَةٍ مَنْسُوبَةٍ إلى **فُوكُّو**، حيث يتم عادةً الترقية إلى مرتبة (**قِدِّيس**)، عند ثبوت بعض المعجزات التي تُنْسَبُ من النَّاسِ إلى مِثْلَ هؤلاء الأشخاص[٢]. وفي ٣ أكتوبر عام ٢٠٢٠م، كَتَبَ البابا **فرنسيس** رسالة بابويَّة عامة، بعنوان: (**كُلُّ الأخوة** Fratelli tutti)، عن «**الأخوة والصداقة الاجتماعية**»، وفي الفصل الثامن الذي يحمل عنوان: (**الأديان في خدمة الأخوة في العالم**) تَحَدَّثَ فيها عن «الأخوة العَالَمِيَّة»، فَقَدَّمَ **فُوكُّو** أُنْمُوذَجًا عليها، حيث قال: «أريد أن أختم مُذِكِّرًا بشخصٍ آخر [= بعد **فرنسيس الأسيزي**] ذا إيمانٍ عميقٍ، قَامَ بمسيرةِ تَحَوُّلٍ، من خبرتِهِ القَوِيَّةِ مع الله، حتى شَعَرَ بأنَّه أَخٌ للجميع. إنَّه **الطوباوي شارل دي فُوكُّو**»[٣]. وفي **روما** في مبنى **الفاتيكان** في يوم ١٥ من

(1) www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html.

(2) See: www.catholicnewsagency.com/news/pope-francis-to-canonize-french-missionary-bl-charles-de-foucauld-79665, www.arabic.euronews.com/2020/05/27/vatican-announces-the-holiness-of-charles-de-foucauld.

(3) www.vatican.va/content/francesco/ar/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

شهر مايو عام ٢٠٢٢م، فإنَّ البابا **فرنسيس** أعلن **شارل دي فُوكُّو** قديسًا، وذلك بحسب الصفحة الرسميَّة (VaticanNews)، وكان المفترض أن يكون ذلك «في الأراضي التي بذل فيها الأخ شارل ليسوع حياته [= **الجزائر**]، ورفع وعبد لسنوات القربان المقدس في الصحراء، ترافق قداسته وتروي يومًا بعد يوم من خلال طرق غامضة وصامتة حياة ومسيرة الجماعات المسيحيَّة»[(١)]. وبعد مرور ثلاثة أيام فقط على إعلان البابا **فرنسيس** أنَّ **شارل دي فُوكُّو** أصبح قديسًا، التقى بجماعة من النساء والرجال «الذين استلهموا من حياة هذا المبشر الفرنسي وروحانيته». ووجَّه البابا حديثه إلى (جمعية العائلة الروحية لشارل دي فوكو)، واصفًا **فُوكُّو** بأنه: «نبيٌّ [prophet] لعصرنا، عَرَف كيف يُظهر جوهر الإيمان وشموليته». وأكَّدَ البابا أنَّ القديس **فُوكُّو** «حيث عاش المسيحيَّة كأخٍ للجميع، لاسيما خلال خمس عشرة سنة أمضاها في صحراء **الجزائر** الكبرى»، وأنَّه إلى أن يعتبره المسلمون «أخًا لهم بفتح أبواب بيته للجميع». وأشار البابا **فرنسيس** إلى «إنَّ روحانيَّة **شارل دي فُوكُّو** قد أثَّرت فيه شخصيًّا وساعدته خلال فترة دراسته اللاهوتيَّة»[(٢)].

وهكذا، فقد كان من المتوقع -ولأجلِ أعمال **شارل دي فُوكُّو** العديدة التي قام بها تجاه المسلمين في **الجَزَائِرِ**، التي قد بَيَّنَّاهَا سابقًا- أن يعتبره **الفاتيكان** قدوة يُحتذى بها في الحِوارَاتِ مع المسلمين. ومن هنا، فإنَّه من الضَّروريِّ -في سياقِ الثناء العظيم على رجالات التنصير والاستشراق من أمثال **شارل دي فُوكُّو** وعلى دَوْرِهِم المُهِم- أن يُعْرَفَ أمران:

(1) www.vaticannews.va/ar/world/news/2021-12/canonizzazione-di-charles-foucauld-missione-chiese-visitazione.html

(2) www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-05/pope-francis-charles-de-foucauld-association-audience.html

(١) الدُّورُ المُهِمُّ والمحوريُّ الذي قَدَّمَتهُ وممارستهُ الجمعيَّاتُ التنصيريَّةُ وأعلامُها بصورةٍ عامَّةٍ، و**شارل دي فُوكُّو** بصورةٍ خاصّةٍ، والدَّورُ المَعْرِفِيُّ الذي قَدَّمَهُ الاستشراقُ بشكلٍ عام، ودور **لويس ماسينيون** بشكلٍ خاصٍّ، من أجل التمهيد والإعداد للأرضيَّة العقائديَّة-العَمَلِيَّة لـ(**المَجْمَع الفَاتِيكَانيّ الثَّاني**)، ومعظم ما جاء بعده فيما يتعلق بِحِوارَات الأديان، وخصوصًا الحِوار مع المسلمين.

(٢) الترابط الحَيَويِّ العُضْويِّ الذي لا يَنْفَك ولا يُمكن فصله بين العَمَلِ الرِّسَاليِّ وبين حِوارَات الأديان التي يرعاها ويتبناها أو يُشارك فيها **الفاتيكان**.

إنَّ ما مضى يُمكن أن يُقدم خَلفيَّةً مُهِمَّةً وضّرُوريَّةً وواضِحَةً، يُفْهَم من خلالها حقيقة الدوافع والمنطلقات التي جَعَلت مثل الكاهن الكاثوليكي **شارل دي فُوكُّو**، مُنَظِّر حِوارَاتِ الأديان في مرحلةِ (**التكوين**)، ومُحَفِّزًا ومُشَجِّعًا ومُلْهِمًا **للفاتيكان** ومؤسَّسَاتِهِ إلى إدخال المسلمين ضمن عَمَلِيَّةٍ أوسع كانت **الكنيسة الكاثوليكيَّة** تعتزم القيام بها، وهي إطلاق مسيرة حِوارِ الأديانِ في العَالَمِ مع **الفاتيكان**، وهكذا يُمكن تقدير وفَهم الأهميَّة والدور والهدف الذي طَمَحَ له ومَثَّلَهُ **فُوكُّو** وتلميذه **ماسينيون**، وغيرهما، في بداية الحِوارِ النصراني الإسلاميِّ. ويُفهم بصورة أدق كيف أَصْبَحَ **شارل دي فُوكُّو** أُنْمُوذَجَ **الفاتيكانِ** المُفَضَّل، ورائد التفاهم والتسامح، والأخ الكوني، ويُقَدَّمَ في كل مرةٍ بِوصْفِهِ صاحب الأسلوب الأمثل في تمثيل الحِوارِ الدِّينيِّ الذي يُراد له أن يتم ويستمر بين **النصرانية الكاثوليكيَّة** ومؤسَّسَاتِهَا الكُبْرَى وبين المسلمين. وهكذا، فإنَّه حين تُفهم الحقيقة الواقعيَّة للدَّورِ الذي لَعِبَه أمثال **شارل دي فُوكُّو** وتلاميذه، وعاشوه ومارسوه بين المسلمين، سيفهم بدون غموضٍ ولا لَبْسٍ لماذا تم اعتبارهم، من قِبَلِ **الفاتيكان** ورجالاته ومؤسساته، الأُنْمُوذَجَ الأَمْثَلَ الذي يجب أن يُحتذى به

في حِوارِ الأديان، وخصوصًا الإسلام، منذ اللحظة التي انطلق فيها (**المَجْمَعُ الفَاتِيكَانِيُّ الثَّانِي**)، وحتى لحظتنا هذه.

إنَّ هذه الأهميَّة التي يحتلها **شارل دي فُوكُّو** تُبرز الدور المحوري الذي أدَّاه في التأسيس المبكر لخطاب «الحوار مع المسلمين» في **الفاتيكان**، إذ لم يكن مجرد راهب منعزل، بل مُنظّرًا عمليًّا لمشروع تنصيري طويل الأمد اتخذ من الحوار وسيلةً للتغيير الديني، والتنصير بصمت. وقد استثمرت **المؤسسة البابوية** هذا الإرث، فكرَّست مكانته في أدبياتها، واستلهمت مشروعه في صوغ رؤيتها المعاصرة لعلاقاتها مع المسلمين. وعليه، فإنَّ مشروع **فُوكُّو** يُعدُّ النموذج النظري والتطبيقي الذي غذَّى خطاب الحوار الفاتيكاني مع الإسلام منذ (**المجمع الفاتيكاني الثاني**) وحتى اليوم.

الخاتمة

يظهر بجلاء أنَّ **شارل دي فُوكُّو** لم يكن يقصد إطلاقًا من مشروعه ومخططه السعي إلى إقامة حوار حقيقي قائم على الصدق والاحترام المتبادل، أو الحرص على اللقاء الودي الذي يُفترض أن يكون وسيلة للتفاهم والتعاون المشترك بينه وبين المسلمين فيما فيه خير لهم. وإنَّما كشف مشروعه على أرض الواقع عن نوايا خفيَّةٍ وأهدافٍ مبيَّتةٍ، إذا الهدف الرئيس والنهائي من دعوى التلاقي والحوار والشراكة هو العمل على تنصير المسلمين، باعتباره خطوة أولى ومقدمة مدروسة بعناية لمشروع أوسع يهدف إلى إقامة وجود دائم في البلاد الإسلاميَّة. هذا الوجود لم يكن مجرد نشاط ديني عابر، بل كان مخططًا استراتيجيًّا لتمكين النصرانية، وفتح الطريق أمام كوادرها ومؤسساتها وكنائسها للتمركز بين مختلف الشعوب والمدن هناك وفي كل مكان، سعيًا لتثبيت النفوذ الديني والاجتماعي والسياسي والثقافي في تلك المناطق. وعلى جانبٍ آخر، لا يقل خطورة عمَّا سبق، لم تقتصر مهمة فوكو وفريقه على العمل التنصيري فقط، بل تعدتها لتشمل أدوارًا استخباراتيَّة حسَّاسة، حيث تحول إلى جاسوسٍ ومخبرٍ لصالح قوات الاحتلال الفرنسي في الجزائر. لقد اتخذ من زي الراهب الزاهد ستارًا لتغطية نشاطه، فكان بمثابة بيادق يُوظفها الجيش المحتل في تنفيذ مخططاته التوسعية واحتلاله للأراضي الإسلامية، مستغلًا غطاء الدين

والمظهر الزاهد لخداع السكان المحليين. ومن خلال هذا التمويه، تمكن من جمع المعلومات الحسَّاسة في محاولة للتأثير على المجتمعات، مما سيسهم لو نجح في ترسيخ السيطرة للجيش المحتل، وتعزيز الهيمنة السياسيَّة والثقافيَّة على بلاد المسلمين.

إنَّ حقيقة مشروع الأب **فُوكُّو** بين المسلمين البُسَطاء في **الجزائر**، -ذلك المشروع الذي طَلَبَ **لويس ماسينيون** من شَيخِهِ الأب **أنستانس ماري الكرملي** أن يدعو الله ليباركه كي لا يموت؛ لأنَّ «**هدفه الأساس هو إخواننا المسلمون**» كما يقول **ماسينيون**- قد شَرَحَهُ وبَيَّنَهُ **فُوكُّو** بنفسه في كتاباته وممارساته بصورةٍ واضحةٍ لا لَبْسَ فيها، كما سَبَق بَيَانُهُ، ولهذا فإنَّ فهم سيرة وخطاب **شارل دي فُوكُّو** مهمٌ جدًّا في هذا السياق المَفاهِيميِّ الذي يُوظف حوار الأديان ولقاء الثقافات مستخدمًا مصطلحات وعبارة إيجابيَّة ومُغرية. وعند فهم مصطلحات وكلمات وخطاب **شارل دي فُوكُّو** سَيُفهم بِجَلاءٍ ماذا يُقصد بعباراتٍ كثيرةٍ، تَتَرَدَّدُ كثيرًا في خطاباتِ ووثائقِ مؤسَّسَاتِ **الفاتيكان** ورِجَالِهِ، من مثل: «من أَجْلِ إخواننا المسلمين»، أو «من أَجْلِ الخَيْرِ للبَشَرِيَّة»، أو «من أَجْلِ حُبِّ الإنسانيَّة جَمْعَاء» وغيرها، وأنَّ المقصود الحقيقي منها هو الجهود المبذولة من أجل خَلاص غير الكاثوليك من «ضلال» أديانهم وتحويلهم إلى «هداية» **الديانة الكاثوليكيَّة**، عن طريق التنصير المُمَنْهَج، بالكلمة أو بالسيرة أو بالمساعدات الخَيريَّة. وإنَّ هذه الأهميَّة التي يحتلها **شارل دي فُوكُّو** تُبرز الدور المحوري الذي أدَّاه في التأسيس المبكر لخطاب «الحوار مع المسلمين» في **الفاتيكان**، إذ لم يكن مجرد راهب منعزل، بل مُنظِّرًا عمليًّا لمشروع تنصيري طويل الأمد اتخذ من الحوار وسيلةً للتغيير الديني، والتنصير بصمت. وقد استثمرت

المؤسسة البابوية هذا الإرث، فكرَّست مكانته في أدبياتها، واستلهمت مشروعه في صوغ رؤيتها المعاصرة لعلاقاتها مع المسلمين. وعليه، فإنَّ مشروع **فُوكُّو** يُعدُّ النموذج النظري والتطبيقي الذي غذَّى خطاب الحوار الفاتيكاني مع الإسلام منذ (**المجمع الفاتيكاني الثاني**) وحتى اليوم.

ولهذا؛ فإنَّ الفشل الذي مُنِي به مشروع فوكو، الذي يُزْعَمُ أنَّ كان مشروع حوارٍ وتفاهمٍ ولقاء بين الأديان، كان نتيجة غير مستغربة، وأي دعوات مماثلة للحوار أو اللقاء تقوم على المخاتلة والخداعة، والتظاهر بالفطنة في محاولة خداع الطرف الآخر باسم الحوار ولقاء الشركاء في «الأديان الإبراهيميَّة»، سينتهي بها المطاف إلى الفشل وعدم تحقيق ثمرات الحوار الحقيقي واللقاء الصحي المثمر. وفي الحقيقة، إنَّ **شارل دي فُوكُّو** -الذي يقدمه **الفاتيكان** و**الكنيسة الكاثوليكيَّة** كأنموذج يحتذى به في الانفتاح على الآخر وكرائدٍ في قبول الحوار واللقاء بالآخرين- لم يكن إطلاقًا صادقًا في دعواته إلى حوار مُنتج أو مشاركة بناءة فيما هو خير حقيقي، ولم يكن داعيةً وفيًّا ومخلصًا للقاءِ المثمر والمنشود بين الأديان، فهو -وخصوصًا بعد فشل مخططاته وانهيار أحلام مشاريعه- واضحٌ في التعبير عن الكراهيَّة الشديدة للمسلمين، وسخطه ومقته لدين الإسلام، ويُمارس التحريض والترهيب ضد المسلمين ودينهم، ولا يُمانع أن يتعاون مع السلطات أو الجيوش اللادينيَّة أو أن يحرضها، من أجل مشروعه التنصيري، كي تحتل بلاد المسلمين.

وتوصي الدراسة بأهميَّة تناول بقية أعلام ورواد المؤسسة البابويَّة في حوار الأديان بالدراسة التحليليَّة والنقديَّة، رسم معالم المشروع الكلي من خلال تطبيقاته النموذجيَّة الجزئيَّة تلك.

فهرس المصادر والمراجع

الكتب باللغة العربيَّة:

١- احميدة النيفر وموريس بورمَانس، مستقبل الحوار الإسلامي المسيحي، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٥م).

٢- انطوان شاتلار، شارل دي فوكو: الطريق إلى تامنراست، ترجمة الأب ألبير أبونا، (بغداد: منشورات دار نجم المشرق، ٢٠٠٥م)

٣- جانفرِانكو رافازي وآخرين، درب الحوار، ترجمة: إلياس الترك، (إيطاليا: Messaggero Padova، ٢٠١٧م).

٤- السيد محمد الشاهد، المسيحيَّة والإسلام: من الجِوارِ إلى الحِوارِ، (القاهرة: دار الأمين، ٢٠٠١م).

٥- شارل دي فوكو، التَّعَرُّفُ عَلى المَغْرِب: ١٨٨٣- ١٨٨٤، ترجمة: المختار بلعربي، (الدار البيضاء: دار الثقافة، إشرافه الجمعيَّة المغربيَّة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٩٩م).

٦- شارل دي فوكو، رجلٌ يبحث عن الله، ترجمة: داود داود، (لبنان: مطابع معوشي وزكريا، ١٩٩٧م).

٧- شهرزاد جلواج ومباركة قرامطية، الحركة التنصيرية ودورها في تدعيم الاستعمار الفرنسي في الصحراء الجزائرية: شارل دو فوكو أنموذجًا (١٩٠١- ١٩١٦)، (الجزائر: رسالة ماجستير بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الدكتور يحيى فارس بالدية، ٢٠١٦م).

٨- علي بدر، ماسنيون في بغداد: رسائل المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون إلى الأب أنستانس ماري الكرملي: ١٩٠٨- ١٩١٩م، (ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٥م).

٩- علي مراد، شارل دي فُوكُّو في نظر الإسلام، ترجمة: علي مقلد، تقديم: الأب ميشال ليلون، (لبنان: المطبعة البولسيَّة، ١٩٨٠م).

١٠- لجنة التعليم المسيحي، المسيحيَّة في عقائدها: التعليم المسيحي الكاثوليكي للبالغين، ترجمة: المطران كيرلس سليم بسترس، (بيروت: منشورات المكتبة البولسيَّة، ٢٠١١م)

١١- مالك بن نبي، العفن: مذكرات مالك بن نبي (١٩٣٢- ١٩٤٠م)، ترجمة: نور الدين خندودي، (الجزائر: شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م).

١٢- المَجْمَعُ الفَاتِيكَانِيُّ الثَّاني: دَسَاتير، قَرَارَات، بَيَانات، إشراف: الأب حَنَّا الفَاخوري، (بيروت: منشورات المكتبة البُولِسيَّة، الطبعة الثالثة ٢٠١٢م).

١٣- مجموعة من مؤلفين، الكتاب الأسود للرأسمالية، ترجمة: أنطون حمصي، (دمشق: دار الطليعة الجديدة، ٢٠٠٦م).

١٤- مجموعة مؤلفين، واقعُ الحِوارِ الإسلامي المسيحي: بعد مرور

٤٠ عامًا على صدور بيان المجمع الفاتيكاني الثاني، (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٧م).

١٥- محمد سعيد رمضان البوطي وهانز كينغ، دور الأديان في السلام العالمي، ترجمة: حسن صقر، (دمشق: دار الفكر، ٢٠١١م).

١٦- مؤسسة الكاردينال بول بوبار، معجم الأديان، ترجمة: مركز الدراسات والأبحاث المشرقيَّة في لبنان بإشراف الأب الدكتور بولس فغالي، مراجعة: لجنة الترجمة في القدس برئاسة البطريرك ميشيل صبَّاح، (لبنان: المطبعة البولسيَّة، ٢٠١٦م).

١٧- ميشال لولون، الكنيسة الكاثوليكيَّة والإسلام، ترجمة: فاطمة الحبابي وعادل الحبابي، (بيروت: المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، ٢٠٠١م).

١٨- نور الدين خليل، قاموس الأديان الكبرى الثلاثة: اليهودية والمسيحيَّة والإسلام، مراجعة: محمود آدم، (الاسكندريَّة: مؤسسة حورس الدوليَّة، ٢٠٠٨م).

١٩- هنري دي كاستري، الإسلام: خواطر وسوانح، ترجمة: أحمد فتحي زغلول، تعليق: محمود النجيري، (القاهرة، مكتبة النافذة، ٢٠٠٨م).

٢٠- يورجن تودينهوفر، الصورة العدائية عن الإسلام، ترجمة: نهلة ناجي، (القاهرة: الدار المصريَّة اللبنانيَّة، ٢٠١٣م).

الأبحاث والمقالات في المجلات والدوريات العربيَّة:

١- دعاء محمود فينو، الحوار المسيحي الإسلامي قراءة في كتاب: التصورات اللاهوتية المسيحيَّة عن المسلمين منذ مجلس الفاتيكان الثاني،

تأليف محمود إيدن، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلاميَّة المعرفة)، سنة: ١١، عدد: ٤٤، ٢٠٠٦م).

٢- رضوان السيد، محاضرة بابا روما وأوروبا المسيحيَّة والعوالم الجديدة والإسلام، (عمان: مجلة التسامح، عدد: ١٥، صيف ٢٠٠٦م).

٣- زينب عبد العزيز، خطاب مفتوح إلى البابا بندكتوس السادس عشر، (لندن: المنتدى الإسلامي، مجلة البيان، عدد: ٢٣٠، ٢٠٠٦م).

٤- مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، (الجزء: ٣، المجلد: ٦٦، يوليو ١٩٩١م).

٥- محرز الحمدي، قراءة في كتاب الأب موريس بورمانس: الرواد الأوائل للحوار الإسلامي- المسيحي، (جامعة الزيتونة: مجلة المشكاة، عدد: ٧، ٢٠٠٩م).

٦- منير فاشه، عزيزي البابا بندكيت...ليحب بعضكم بعضًا، (فلسطين: مجلة التراث والمجتمع، عدد: ٥٠، ربيع ٢٠٠٩م).

5- Gerald O'Collins, The Second Vatican Council on Other Religions, (UK: Oxford University Press, 2013).

6- Gordon Stevens Wakefield, A Dictionary of Christian Spirituality, (London: SCM Press Ltd, 1983).

7- Hugues Didier, Louis Massignon and Charles de Foucauld, (ARAM Periodical: Vol: 20, 337-353, 2008).

8- John Joseph Henry Rossetti, Christian Marabout, Soldier Monk: Charles de Foucauld between the French and the Tuareg, (Routledge: Islam and Christian–Muslim Relations, Vol. 19, No. 4, 381–396, October 2008).

9- Olufemi Vaughan, Religion and the Making of Nigeria, (Durham and London: Duke University Press, 2016).

10- Paul Achtemeier, The HarperCollins Bible Dictionary, (New York: Harper San Francisco, HarperCollins Publisher, 1996).

11- Peter Phan, Interreligious and Ecumenical Dialogue at Vatican II: Some Rethinking Required, (Conversations on Jesuit Higher Education: Vol. 42, Article 5, 2012).

12- Sonia Howe, Charles de Foucauld, explorer of Morocco and knight errant of Christ, (Hartford: The Muslim World: Vol: 18, 2, pp 124-146, 1928).

13- The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission, Secretariat for Non-Christians, (International Bulletin of Mission Research, Sage Publications Ltd, 9 (4), 187–191 October 1985).

Website:

1- www.arabic.euronews.com

2- www.catholicnewsagency.com

3- www.vatican.va

4- http: //www.vaticannews.va

20- Yūrjan Tūdinḥūfar, al-Ṣūra al-‘Adāʾiyya ‘an al-ʾIslām, tarjama: Nahla Nājjī, (al-Qāhira: al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, 2013M.)

List of Research Papers and Articles in Arabic Journals and Periodicals:

1- Maḥraz al-Ḥamdī, Qirāʾa fī Kitāb al-ʾAb Mūrīs Būrmāns: al-Ruwwād al-ʾAwāʾil lil-Ḥiwār al-ʾIslāmī al-Masīḥī, (Jāmiʿat al-Zaytūna: Majallat al-Mishkāt, ‘Adad: 7, 2009M).

2- Majallat Majma‘ al-Lugha al-‘Arabiyya bi-Dimashq, (al-Juzʾ: 3, al-Mujallad: 66, Yūlyū 1991M).

3- Masīḥiyya ‘an al-Muslimīn Mundhu Majlis al-Fātīkān al-Thānī, tảlīf: Maḥmūd ʾĪdan, (al-ʾUrdunn: al-Ma‘had al-‘Ālamī li-l-Fikr al-ʾIslāmī, Majallat al-Fikr al-ʾIslāmī al-Mu‘āṣir (ʾIslāmiyyat al-Ma‘rifa), Sana: 11, ‘Adad: 44, 2006M).

4- Munīr Fāsha, ‘Azīzī al-Bābā Bundikit... Li-Yuḥibb Ba‘ḍukum Ba‘ḍan, (Falasṭīn: Majallat al-Turāth wa al-Mujtama‘, ‘Adad: 50, Rabī‘ 2009M).

5- Riḍwān al-Sayyid, Muḥāḍarat Bābā Rūmā wa ʾŪrūbbā al-Masīḥiyya wa al-‘Awālim al-Jadīda wa al-ʾIslām, (ʿAmmān: Majallat al-Tasāmuḥ, ‘Adad: 15, Ṣayf 2006M).

6- Zaynab ‘Abd al-‘Azīz, Khiṭāb Maftūḥ ilā al-Bābā Bundiktus al-Sādis ‘Ashar, (Lundun: al-Muntadā al-ʾIslāmī, Majallat al-Bayān, ‘Adad: 230, 2006M).

List of English-language books and research studies:

1- Ariana Patey, Sanctity and Mission in the Life of Charles De Foucauld, (Studies in Church History, Vol: 47, PP. 365-375, 2011).

2- Brian Garvey, Bembaland church: religious and social change in South Central Africa, 1891-1964, (Leiden, New York: E.J. Brill, 1994).

3- Elochukwu Uzukwu, Mission for Diversity: Exploring Christian Mission in the Contemporary World, (Germany: LIT Verlag, 2015).

4- Father Georges de Nantes (Editor), The Catholic Counter-Reformation, (Saint-Parres-lès-Vaudes, France: No: 296, May 1997).

10- Majmūʻa min al-Muʾallifīn, Wāqiʻ al-Ḥiwār al-ʾIslāmī al-Masīḥī: Baʻda Murūr 40 ʻĀman ʻalā Ṣudūr Bayān al-Majmaʻ al-Fātīkānī al-Thānī, (Bayrūt: Dār al-Mashriq, 2007M).

11- Majmūʻa min Muʾallifīn, al-Kitāb al-ʾAswad lil-Rȧsmāliyyā, tarjama: ʾAnṭūn Ḥumṣī, (Dimashq: Dār al-Ṭalīʻa al-Jadīda, 2006M).

12- Mālik Bin Nabī, al-ʻAfan: Mudhakkirāt Mālik Bin Nabī (1932–1940M), tarjama: Nūr al-Dīn Khandūdī, (al-Jazāʾir: Sharikat Dār al-ʾUmma lil-Ṭibāʻa wa al-Nashr wa al-Tawzīʻ, 2007M).

13- Mīshāl Lūlūn, al-Kanīsa al-Kāthūlīkiyya wa al-ʾIslām, tarjama: Fāṭima al-Ḥibbābī wa ʻĀdil al-Ḥibbābī, (Bayrūt: al-Muʾassasa al-ʻArabiyya lil-Dirāsāt wa al-Nashr, 2001M).

14- Muʾassasat al-Kardīnāl Būl Būbār, Muʻjam al-ʾAdyān, tarjama: Markaz al-Dirāsāt wa al-ʾAbḥāth al-Mashriqiyya fī Lubnān bi-ʾishrāf al-ʾAb al-Duktūr Būlus Fighālī, murājaʻa: Lajnat al-Tarjama fī al-Quds bi-Riyāsat al-Baṭriyark Mīshāl Ṣabbāḥ, (Lubnān: al-Maṭbaʻa al-Būlsiyya, 2016M).

15- Muḥammad Saʻīd Ramaḍān al-Būṭī wa Hānz Kīnġ, Dawr al-ʾAdyān fī al-Salām al-ʻĀlamī, tarjama: Ḥasan Ṣaqr, (Dimashq: Dār al-Fikr, 2011M).

16- Nūr al-Dīn Khalīl, Qāmūs al-ʾAdyān al-Kubrā al-Thalātha: al-Yahūdiyya wa al-Masīḥiyya wa al-ʾIslām, murājaʻa: Maḥmūd ʾĀdam, (al-ʾIskandariyya: Muʾassasat Hūrus al-Duwaliyya, 2008M).

17- Shahrazād Jilwāj wa Mubāraka Qarāmṭiyya, al-Ḥaraka al-Tanṣīriyya wa Dawruhā fī Tadʻīm al-Istiʻmār al-Faransī fī al-Ṣaḥrāʾ al-Jazāʾiriyya: Shāril Dū Fūkū ʾAnmūdhajan (1901–1916), (al-Jazāʾir: Risāla Mājistīr bi-Kulliyyat al-ʻUlūm al-ʾInsāniyya wa al-Ijtimāʻiyya bi-Jāmiʻat al-Duktūr Yaḥyā Fāris bi-al-Diyya, 2016M).

18- Shāril Dī Fūkū, al-Taʻarruf ʻalā al-Maghrib: 1883–1884, tarjama: al-Mukhtār Balaʻrabī, (al-Dār al-Bayḍāʾ: Dār al-Thaqāfa, bi-ʾishrāf al-Jamʻiyya al-Maghribiyya lil-Tȧlīf wa al-Tarjama wa al-Nashr, 1999M.)

19- Shāril Dī Fūkū, Rajulun Yabḥathu ʻan Allāh, tarjama: Dāwūd Dāwūd, (Lubnān: Maṭābiʻ Maʻūshī wa Zakariyyā, 1997M).

Index of Sources and References

1- ʾAlī Badr, Māsinyūn fī Baghdād: Rasāʾil al-Mustashriq al-Faransī Luwīs Māsinyūn ilā al-ʾAb ʾAnastās Mārī al-Karmalī: 1908–1919M, (ʾAlmāniyā: Manshūrāt al-Jamal, 2005M).

2- ʾAlī Murād, Shāril Dī Fūkū fī Naẓar al-ʾIslām, tarjama: ʿAlī Muqlid, taqdīm: al-ʾAb Mīshāl Līlūn, (Lubnān: al-Maṭbaʿa al-Būlsiyya, 1980M).

3- ʾAḥmīda al-Nayfar wa Mūrīs Būrmāns, Mustaqbal al-Ḥiwār al-Islāmī al-Masīḥī, (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, 2005M).

4- al-Majmaʿ al-Fātīkānī al-Thānī: Dasātīr, Qarārāt, Bayānāt, bi-ʾishrāf: al-ʾAb Ḥannā al-Fākhūrī, (Bayrūt: Manshūrāt al-Maktaba al-Būlsiyya, al-Ṭabʿa al-Thālitha, 2012M).

5- al-Sayyid Muḥammad al-Shāhid, al-Masīḥiyya wa al-ʾIslām: Min al-Jiwār ilā al-Ḥiwār, (al-Qāhira: Dār al-ʾAmīn, 2001M).

6- ʾAnṭwān Shātalār, Shāril Dī Fūkū: al-Ṭarīq ilā Tāmanrāst, tarjamat al-ʾAb ʾAlbīr ʾAbūnā, (Baghdād: Manshūrāt Dār Najm al-Mashriq, 2005M).

7- ʾHīnri Dī Kāstrī, al-ʾIslām: Khawāṭir wa Suwāniḥ, tarjama: ʾAḥmad Fatḥī Zaghālūl, taʿlīq: Maḥmūd al-Najjārī, (al-Qāhira: Maktabat al-Nāfidha, 2008M).

8- Jānfrānkū Rāfāzī wa ʾĀkharīn, Darb al-Ḥiwār, tarjama: ʾIlyās al-Turk, (ʾIṭāliyā: Messaggero Padova, 2017M).

9- Lajnat al-Taʿlīm al-Masīḥī, al-Masīḥiyya fī ʿAqāʾidihā: al-Taʿlīm al-Masīḥī al-Kāthūlīkī lil-Bālighīn, tarjama: al-Muṭrān Kīrlis Salīm Basṭaras, (Bayrūt: Manshūrāt al-Maktaba al-Būlsiyya, 2011M).

فهرس الموضوعات

ملخص البحث ٢٩١
Abstract ٢٩٢
المقدمة ٢٩٣
التمهيد ٢٩٧
المبحث الأول: شخصيَّة فُوكُّو وسيرته الدينية والسياسية، وعلاقته بالإسلام ٣٠٣
المبحث الثاني: مشروع شارل دي فُوكُّو الخاص بالمسلمين.. ٣١٤
المبحث الثالث: موقف شارل دي فُوكُّو من الإسلام والمسلمين، تحليل أقواله وممارساته. ٣٣٨
المبحث الرابع: أثر شارل دي فُوكُّو في الفاتيكان، وأهمية مشروعه في تشكيل خطاب الحوار الكاثوليكي المعاصر. ٣٤٦
الخاتمة ٣٦٧
فهرس المصادر والمراجع ٣٧٠
Index of Sources and References ٣٧٧
فهرس الموضوعات ٣٧٨

مجلة الدراسات العقدية

الفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين
«دراسة نقديَّة وفق عقيدة أهل السُنة والجماعة»

Revolutionary thought among modern Western philosophers - A critical study in accordance with the doctrine of the Sunnis and the community -

إعداد:
أ. د / ماهر عبد الرحيم خوجه
أكاديمي سعودي، أستاذ بقسم العقيدة، بكليَّة العقيدة والدعوة، بالجامعة الإسلاميَّة بالمدينة المنورة

Prepared by:
Prof. Maher Abdul Rahim Khoja
A Saudi Academic, professor in the Department of Creed, in the Faculty of Creed and Da'wah, at the Islamic University of Madinah

Email: dr.maher537@gmail.com

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date	تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date
٢٥/ ٧/ ١٤٤٦هـ - 25/ 1/ 2025 CE	٥/ ١١/ ١٤٤٦ هـ - 3/ 5/ 2025 CE

تاريخ نشر البحث A Research publication Date	
رجب ١٤٤٧هـ	January 2026 CE

DOI: 10.36046/0793-018-037-006

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

عنوان البحث:

الفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين -دراسة نقديَّة وفق عقيدة أهل السُّنة والجماعة-.

أهداف البحث:

١- بيان خطورة الفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين.

٢- بيان خطورة الفكري الثوري الغربي على المجتمعات الإسلاميَّة.

محتوى البحث:

التمهيد: في بيان مفهوم الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين.

المبحث الأوَّل: في بيان الدعوة إلى الفوضى والثورة.

المبحث الثاني: في نقد الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين.

المبحث الثالث: في بيان الفرق في المآلات بين منهج الإسلام والفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين.

أهم نتائج البحث:

١- فكر فلاسفة الغرب المعاصرين يدعو إلى الفوضى وعدم الالتزام بالأنظمة والقيم الدينية والمجتمعية.

٢- فلاسفة الغرب المعاصرون دعاة إلى الفكر الثوري بمفهومه الشامل، من الثورات السياسية والاجتماعية والدينية.

الكلمات المفتاحية: الفكر، الثوري، فلاسفة، الغرب.

Abstract

Title of the research: Revolutionary thought among modern Western philosophers - A critical study in accordance with the doctrine of the Sunnis and the community-.

Research objectives:

1- Explaining the danger of revolutionary thought among contemporary Western philosophers.

2- Explaining the danger of Western revolutionary thought to Islamic societies.

Research content:

Introduction: Explaining the concept of revolutionary thought among contemporary Western philosophers.

Section One: Explaining the call for chaos and revolution.

Section Two: Criticizing revolutionary thought among contemporary Western philosophers.

Section Three: Explaining the difference in outcomes between the Islamic approach and revolutionary thought among contemporary Western philosophers.

The most important results of the research:

1- The thought of contemporary Western philosophers calls for chaos and non-adherence to religious and societal systems and values.

2- Contemporary Western philosophers advocate revolutionary thought in its comprehensive concept, from political, social and religious revolutions.

Keywords: thought, revolutionary, philosophers, the West.

المقدِّمة

إنَّ الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلَّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله صلَّى الله وسلَّم عليه، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أمَّا بعد:

فإنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بعث نبيه محمدًا ﷺ بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، فبلَّغ رسوله البلاغ المبين، ونصح للخلق، وأبان الحق، ولم يترك خيرًا إلَّا ودل البشر عليه، ولا شرًّا إلَّا حذر منه، كما قال عنه ربه عَزَّوَجَلَّ: ﴿يَأْمُرُهُم عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وسار أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من بعده على نهجه وسنته، فما غيروا ولا بدلوا تبديلًا، وتبعهم على ذلك بإحسان سلف الأمة وفقهاء الملة إلى يومنا هذا، وعلى نهجهم يسيرون، وبهداهم يهتدون.

وتنكَّب عن هذا النهج خلوف؛ خالفوا نهجهم، وابتدعوا في دينهم، متبعين في ذلك أئمة الهوى والضلال من كل مذهب، ولكل قوم وارث حتى يومنا هذا، فنشروا البدع والضلالات، وزينوا الباطل والمحدثات، ومن ذلك: ما أحدثه الفلاسفة ومن نهج نهجهم في علم الاعتقاد والدين، وورثه عنهم خلفهم الذين لم يكتفوا بما كان عليهم سلفهم من الضلال المبين، بل زادوا عليه دركات من

الغي المشين، وأصبح بعضهم يزين لبعض باطله بزخرف من القول غرورًا، ومن صور ذلك في الزمن المعاصر ما أحدثه فلاسفة الغرب من الدعوة إلى الفوضى والثورات، على جميع الأديان والرسالات، وعلى جميع الأمم والمجتمعات، فتسببوا في سفك الدماء، وذهاب الأنفس، وانتهاك الأعراض، وانتشار الفوضى في المجتمعات، وهم مع ذلك يزعمون التغيير والإصلاح، ويرفعون -كذبًا- شعارات التسامح والمساواة والفلاح، فتأثر بهم من وافق ذلك أهواءهم، وزينوا للناس ما عليه فلاسفة الغرب من الضلال والهوى، ليلبسوا عليهم سبيل الحق والهدى، وليروجوا باطلهم بين الورى، وأنَّ في مناهجهم الخير للناس في جميع أمورهم ودنياهم، وأنه لا سبيل إلى السعادة في الدنيا إلَّا عن طريق مناهجهم وسبيلهم.

والناظر في حقيقة مناهجهم يجد الأمر على خلاف ذلك تمامًا، فمن مبادئ الفلاسفة المعاصرين وأسسهم الفكر الثوري، والدعوة إلى الثورة على القيم والأخلاق والمجتمعات والشعوب، والتغيير الفوضوي الذي يؤول أمره إلى سفك الدماء، وانتهاك الأعراض، وضياع الأمن، ولا يحقق غاية صحيحة، ولا هدفًا مرضيًا، بل يغير الحال من فساد إلى فساد، ومن شقاء إلى شقاء، وهم وأتباعهم يريدون تصدير هذا الفكر الثوري إلى غيرهم، خاصة إلى المجتمعات الآمنة المستقرة في بلاد المسلمين وغيرهم.

لذا كان لزامًا على طلاب العلم والباحثين بيان حقيقة تلك المذاهب الهدَّامة، القاضية على الدين والدنيا، والمفرقة للجماعات، والناهبة للخيرات، وكشف ما يدعونه من زيف وشعارات، حتى يستبين الحق، ويزهق الباطل، ويبين كمال دين الله للخلق، كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعام: ٥٥].

ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث لبيان ضلال ما عليه فلاسفة الغرب المعاصرين، ومن يروج لهم، وإيضاح حقيقة ما يروجون له من الكذب والبهتان، وتزييف الباطل والضلال، وما في مناهجهم من شقاء الدنيا والآخرة، وبيان بُعدهم عن التسامح والوسطية والاعتدال بشتى صوره، فعزمتُ -مستعينًا بالله الكريم- على كتابة بحث مختصر بعنوان:

«الفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين

-دراسة نقديَّة وفق عقيدة أهل السُّنة والجماعة-»

أسأل الله عَزَّوَجَلَّ الهدى والسداد، والتوفيق والرشاد، والإخلاص والبركة والقبول في هذا البحث وغيره، ولي ولمن قرأه وبلغه.

❁ ❁ ❁

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- ضرورة معرفة مسالك المفسدين، وسبل إغوائهم، حماية وحفظًا للدنيا والدين.

٢- أهمية الرد على أهل الباطل، وكشف ما يدعيه الفلاسفة المعاصرون من دعوى التسامح والإصلاح.

٣- المشاركة في الذب عن كل ما يسيء إلى الناس في دينهم ودنياهم.

٤- بيان حقيقة الفكر الثوري الذي عليه فلاسفة الغرب المعاصرين، وبيان ضلال من يروجون لهؤلاء الفلاسفة، وأنَّ أفكارهم ثورية هدَّامة، لا أفكار سلام وبناء.

٥- كثرة دعاة الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، والذي يقدم الفلسفة

الغربية على أنها خير وسلام، وتسامح ووئام، وهي في حقيقتها شر على الأمم والمجتمعات، فلزم على الباحثين بيان ذلك بالأدلة والبراهين.

أهداف البحث:

١- بيان خطورة الفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين.

٢- بيان خطورة الفكري الثوري الغربي على المجتمعات الإسلاميَّة.

٣- بيان عظمة ووسطيَّة عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في مقابل انحراف وغلو أصحاب الفكر الثوري عمومًا وفلاسفة الغرب خصوصًا.

الدراسات السابقة:

لم أجد دراسة علمية خاصة تتعلق بإبراز الجانب الثوري في فكر فلاسفة الغرب المعاصرين، ولكن هناك مؤلفات كثيرة في بيان ضلال الفكري الفلسفي لديهم عمومًا، أو مواقفهم من مسائل معينة في العقيدة، والدراسات حول ذلك كثيرة، **أذكر منها ما يأتي:**

١- «**اختلاف واضطراب ملاحدة الغرب المعاصرين في تقرير الإلحاد، من القرن السابع عشر إلى القرن الحاضر**»، وهي رسالة دكتوراه قدمت إلى قسم العقيدة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، قدمها الباحث: با أوبا، وأشرف عليها: أ. د/ سعود بن عبد العزيز الخلف.

وهي دراسة لا تلتقي مع مضمون هذا البحث، حيث إنها خاصة فيما يتعلق بالإلحاد، واضطراب ملاحدة الغرب فيه، بينما هذا البحث يدرس ما يتعلق بالفكري الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين.

٢- «**مناهج النقد الغربي وتطبيقاتها على التراث وأثرها في التأويل المعاصر**

-**دراسة نقدية تحليلية**-»، وهي رسالة ماجستير قدمت إلى قسم العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض من الباحثة: سارة بنت محمد باضاوي.

وهي لا تلتقي مع هذا البحث في مضمونه وأهدافه، حيث إنَّ هذه الرسالة تبحث عن المناهج عمومًا عند الغرب في نقدهم للتراث، بينما هذا البحث يدرس ما يتعلق بالفكر الثوري عندهم وفي مؤلفاتهم وكتبهم.

٣- «**موقف الفلسفة الغربية من النبوة والأنبياء - دراسة عقدية**»، وهي رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة الملك سعود بالرياض، قدمتها الباحثة: أمجاد بنت عبد الله الربيعة.

والبحث متعلق بموقف الفلاسفة الغربيين المعاصرين من مسائل النبوة والنبوات، فهي لا تلتقي مع مضمون هذا البحث والذي يدرس ما يتعلق بالفكر الثوري عندهم وفي مؤلفاتهم وكتبهم.

٤- «**موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي**»، وهي رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، تقدم بها الباحث: حسن بن محمد الأسمري.

والبحث متعلق بموقف الفلاسفة الغربيين المعاصرين من النصوص الشرعية، وطريقة تعاملهم معها، فهي لا تلتقي مع مضمون هذا البحث والذي يدرس ما يتعلق بالفكر الثوري عندهم وفي مؤلفاتهم وكتبهم.

ويظهر مما سبق: أنه لا يوجد دراسة متخصصة في إظهار الجانب الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين؛ لذا رغبتُ في الكتابة في هذا الصدد، بيانًا

لحقيقة هذا الفكر الثوري، وتحذيرًا سلوك مثل هذه السبل التي تضرهم في دنيهم ودنياهم.

خطة البحث:

انتظم البحث في مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع؛ **وهي كالآتي:**

المقدمة:

وفيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة له، وخطته، ومنهجه.

التمهيد: مفهوم الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: تعريف الفكر لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: تعريف الثورة لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثالث: المقصود بفلاسفة الغرب المعاصرين.

المبحث الأوَّل: معالم الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين.

وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: الدعوة إلى الفوضى والتنظير لها.

المطلب الثاني: تبني الثورات والتنظير لها والدعوة إليها.

المبحث الثاني: نقد مبادئ الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين وفق عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: نقد مبادئ الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين.

المطلب الثاني: نقد دعوتهم إلى الفوضى وتبني الثورات.

المبحث الثالث: المقارنة بين مآلات المنهج الإسلامي ومنهج الفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين في الإصلاح.

وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: مآلات ونتائج المنهج الإسلامي في الإصلاح وفق عقيدة أهل السُّنة والجماعة.

المطلب الثاني: مآلات ونتائج الفكر الثوري الغربي المعاصر في الإصلاح وفق نظرياتهم.

الخاتمة:

وفيها أهم النتائج.

فهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث:

١- سرتُ في كتابة هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي المقارن؛ لدراسة هذه الظاهرة الفكريَّة عند فلاسفة الغرب المعاصرين، ونقدها ومقارنتها وفق عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة.

٢- وثَّقتُ النُّقول وعزوتها إلى مصادرها الأصليَّة.

٣- عزوتُ الآيات القرآنيَّة؛ وذلك بذكر اسم السُّورة، ورقم الآية، وكتابتها بالرَّسم العثماني.

٤- خرَّجتُ الأحاديث النبويَّة مِن مصادرها الأصليَّة، وهي على النحو الآتي:

أ- إن كان الحديث في الصحيحيْن، أو في أحدهما، أكتفي بالعزو إليهما.

ب- إن لم يكن في أحد الصحيحيْن؛ خرَّجته مِن كُتب السُّنَّة المشهورة، مع ذكر حُكم العلماء على الحديث.

٥- ترجمتُ للأعلام الواردة أسماؤهم في البحث.

٦- وضعتُ فهرسًا للمصادر والمراجع باللغتين العربية والإنجليزية.

التمهيد:

مفهوم الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: تعريف الفكر لغةً واصطلاحًا

المطلب الثاني: تعريف الثورة لغةً واصطلاحًا

المطلب الثالث: المقصود بفلاسفة الغرب المعاصرين

المطلب الأوَّل

تعريف الفكر لغةً واصطلاحًا

١ـ الفكر لغةً:

الفاء والكاف والراء: تردد القلب في الشيء. يقال تفكَّر إذا ردد قلبه معتبراً. ورجل فِكِّير: كثير الفكر[(١)].

والفكر: اسم التفكر. فكر في أمره وتفكَّر. ورجل فِكِّير: كثير التفكر. والفكرة والفكر واحد[(٢)].

فالفكر: إعمال العقل في أمر، وتردد القلب فيه للوصول إلى اعتبار أو معنى[(٣)].

٢ـ الفكر اصطلاحًا:

الفكرة: قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكر: جولان تلك القوة بحسب نظر العقل؛ وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال إلَّا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب... ورجل فِكِّير: كثير الفكرة، قال بعض الأدباء: الفكر مقلوب عن الفرك لكن يستعمل الفكر في المعاني، وهو فرك الأمور وبحثها طلبًا

(١) انظر: مقاييس اللغة (٤/ ٤٤٦).
(٢) انظر: العين (٥/ ٣٥٨).
(٣) انظر: تهذيب اللغة (١٠/ ١١٦)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٢/ ٧٨٣).

للوصول إلى حقيقتها[١].

فالفكر عام يشمل كل ما يُتفكر فيه، سواء كان فيما ينفع أو يضر، أو كان في أمر ديني أو دنيوي، وغلب اصطلاحه عند المعاصرين على ما كان في أمور الدنيا التي لم يرد فيها نص أو وحي يتلى؛ ولذلك يطلق وصف المفكر غالبًا على غير علماء الشرع، ولا يوصف به علماء الشرع، مع أنهم يعملون عقولهم في فهم الكتاب والسُّنَّة ونشرهما، والدعوة إلى التمسك بهما وبما فيهما.

ولذلك حرم بعض أهل العلم إطلاق الفكر على الإسلام والدين، قال العلَّامة ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن يرى الأديان أفكارًا يختار منها ما يريد، فليس بمسلم، بل الأديان عقائد مفروضة من قبل الله عَزَّوَجَلَّ يتمشى الناس عليها؛ ولهذا ينكر على بعض الناس في تعبيره بقوله: الفكر الإسلامي، بل الواجب أن يقال: الدين الإسلامي أو العقيدة الإسلامية»[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأيضًا مما يحذر عنه كلمة (فكر إسلامي)؛ إذ معنى هذا أننا جعلنا الإسلام عبارة عن أفكار قابلة للأخذ والرد، وهذا خطر عظيم، أدخله علينا أعداء الإسلام من حيث لا نشعر، والإسلام شرع من عند الله وليس فكرًا لمخلوق»[٣].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ أيضًا: «والأديان ليست أفكارًا، ولكنها وحي من الله عَزَّوَجَلَّ ينزله على رسله؛ ليسير عباده عليه، وهذه الكلمة -أعني كلمة فكر- التي يقصد بها الدين: يجب أن تحذف من قواميس الكتب الإسلامية؛ لأنها تؤدي إلى هذا المعنى الفاسد، وهو أن يقال عن الإسلام: فكر، والنصرانية فكر، واليهودية

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن (ص٦٤٣).
(٢) القول المفيد على كتاب التوحيد (١/ ١٥٨).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٤٥).

فكر -وأعني بالنصرانية التي يسميها أهلها بالمسيحية- فيؤدي إلى أن تكون هذه الشرائع مجرد أفكار أرضية يعتنقها من شاء من الناس، والواقع أنَّ الأديان السماوية أديان سماوية من عند الله عَزَّوَجَلَّ يعتقدها الإنسان على أنها وحي من الله تعبَّد بها عباده، ولا يجوز أن يطلق عليها: فكر»[(١)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ أيضًا: «كلمة (فكر إسلامي): من الألفاظ التي يحذر عنها، إذ مقتضاها أننا جعلنا الإسلام عبارة عن أفكار قابلة للأخذ والرد، وهذا خطر عظيم أدخله علينا أعداء الإسلام من حيث لا نشعر»[(٢)].

وخلاصة ما سبق: أنَّ الفكر في الاصطلاح لا يلزم منه أن يكون مرتبطًا بالشرع والوحي، وإنما هو مطلق التعقل والتأمل؛ ولذا لم يجز إطلاقه على الإسلام والوحي لأنه شرع من الله ﷻ يجب التزامه والعمل به.

وقد ورد لفظ الفكر شرعًا في القرآن كثيرًا، وورد معناه أكثر، وحث الله عَزَّوَجَلَّ عباده على التفكر في آيات الله ومخلوقاته، ومن ذلك ما يأتي:

أ- قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ ۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٤].

والمراد بالتفكر هنا: التأمل والتعقل، أي: أو لم يتفكر هؤلاء الذين كفروا وكذبوا بآياتنا، فيتأملوا ويتدبروا بعقولهم، ويعلموا أنَّ عبدنا ورسولنا الذي أرسلناه إليهم، لا جنون به ولا خبل، وأنَّ الذي جاءهم به ودعاهم إليه هو الرأي الصحيح السليم، والدين القويم، والحق الواضح المبين[(٣)].

(١) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (٣/ ٩٩).
(٢) المرجع السابق (٣/ ١٢١).
(٣) انظر: تفسير الطبري (١٣/ ٢٨٩).

ب- قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الروم: ٨].

والمراد بالتفكر هنا: التأمل والتدبر والنظر، فيقول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هنا منبهًا على التفكر في آياته ومخلوقاته، الدالة على وجوده وتوحيده وانفراده بخلقها، وأنه لا معبود حق ولا إله غيره ولا رب سواه، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم﴾ [الروم: ٨] يعني بذلك: التأمل والتدبر والنظر لخلق الله الأشياء في العالم العلوي والسفلي، وما بين ذلك من المخلوقات المتنوعة، والأجناس المختلفة، فيعلموا أنها حق وما خلقت سدًى ولا باطلًا، بل بالحق المبين، وأنها مؤجلة إلى أجل مسمى؛ وهو يوم الحساب، ويوم القيامة؛ ولهذا قال في ختامها: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ﴾ [الروم: ٨][(١)].

ج- قال جَلَّجَلَالُهُ: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة البقرة: ٢١٩].

والمراد بالتفكر هنا: الاعتبار والتفهم، أي: تعتبرون وتفهمون ما جاء من الأمثال والمعاني، وتنزلونها على أراده الله منها، كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣][(٢)].

والخلاصة مما سبق: أنَّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى حث على التفكر والتأمل الذي يعين العبد على فهم دينه وتعظيم ربه جَلَّوَعَلَا، والتفكر في هذه النصوص إعمال العقل والفهم في آيات الله ومخلوقاته، وفيما يعود على العبد بالنفع في دينه وآخرته.

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٦/ ٣٠٥).
(٢) انظر: تفسير ابن كثير (١/ ٦٩٦).

المطلب الثاني:

تعريف الثورة لغةً واصطلاحًا

١ـ الثورة لغةً:

يرجع معنى الثورة في اللغة إلى التهييج والانتشار والانتقام والغضب، ونحو ذلك، يقال: ثار الغبار والسحاب ونحوهما، ويثور ثورًا وثورانًا، أي: انتشر ساطعًا، قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [الروم: ٤٨]، ويقال: أثرت الأرض، مثل قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا﴾ [الروم: ٩]، ويقال: ثارت الحصبة ثورًا، تشبيهًا بانتشار الغبار، ويقال: ثوَّر شرًّا كذلك، وثار ثائره، كناية عن انتشار غضبه، وثاوره، أي: واثبه، والثور: هو البقر الذي يثار به الأرض، فكأنه في الأصل مصدر جعل هنا في موضع الفاعل، ويقال: سقط ثور الشفق أي: الثائر المنتشر، والثأر هو طلب الدم[(١)].

والثائر: الغضبان، ويقال في ذلك: ثار ثائره، وفار فائره، إذا غضب، ورأيت فلانًا ثائر الرأس، إذا رأيته قد اشعان شعره، بمعنى: انتشر وتفرق، ويقال: ثارت نفسه، إذا جشأت، أي ارتفعت وجاشت، أي فارت، ويقال في هذا المعنى: مررتُ بأرانب فأثرتها، ومثله: أثار التراب إثارة، إذا بحثه بقوائمه، وهذه ثيرة

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن (ص١٨١).

مثيرة، أي تثير الأرض، وقال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في صفة بقرة بني إسرائيل: ﴿تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ﴾ [البقرة: ٧١]، وأرض مثارة، إذا أثيرت بالسن، وهي الحديدة التي تحرث بها الأرض، ويقال أيضًا: ثوَّر فلان عليهم شرًّا، أي هيجه، وأثرت السبع والصيد، إذا هجته، وأثرت فلانًا: إذا هيجته لأمر، وأثرت البعير، إذا كان باركًا فبعثته[(١)].

فيتلخص مما سبق: أنَّ الثورة في اللغة العربية يرجع معناها إلى التهييج والانتشار والغضب، ونحو ذلك، وهذا له ارتباط بالمعنى الاصطلاحي كما سيأتي.

٢ـ الثورة اصطلاحًا:

جاءت تعريفات كثيرة للثورة في اصطلاح المعاصرين، فمن ذلك قولهم: أنَّ الثورة تغيير جوهري في أوضاع مجتمع، لا تتبع فيه الطرق الدستورية، يقوم بها عامة الشعب، والهدف منها: تغيير النظام السياسي، أو الاقتصادي، أو الاجتماعي[(٢)].

وبهذا التعريف نستنتج: أنَّ الثورة شاملة، فقد تكون على الأنظمة السياسية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية.

وجاء في تعريف الثورة كذلك بأنها: كل تغيير كبير يحدث في أنظمة السياسة لأمة من الأمم، ومن الثورات ما يحدث ببطء وسلام وتحت تأثير التقدم العلمي والخلقي، ومنها ما يحدث فجأة عقب اضطرابات وسفك الدماء[(٣)].

وقد يكون المقصود بالثورات هنا: هي التي تحدث بالتقدم العلمي، والتي

(١) انظر: تهذيب اللغة (١٥/ ٨٠-٨١)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٢/ ٦٠٦).
(٢) انظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (١/ ٣٨١).
(٣) دائرة معارف القرن العشرين، لمحمد فريد وجدي (٢/ ٧٧٦).

تمر بسلام، وهي تلك التطورات التي يحدثها العلم، وليس بالتهييج والخروج على الأنظمة، ونحو ذلك، وهذا في الحقيقة لا ينطبق عليه وصف الثورة الشائع عند المجتمعات المعاصرة، فإنَّ الثورات إذا أطلقت يراد بها التي تحدث بالاضطرابات والنزاعات والتهييج، وغالبًا ما تصل إلى القتال وسفك الدماء، وتقوم بوسائل العنف المختلفة.

وقيل في الثورات إنها: تغيير جوهري في الأوضاع السياسية والاجتماعية لمجتمع أو دولة معينة، لا تتبع في إحداث ذلك الوسائل المقررة في نظام تلك الدولة، ويفرق بعضهم بين الثورة وقلب نظام الحكم على أساس أنَّ الأوَّل يقوم به أفراد من الشعب نفسه، في حين أنَّ الانقلاب يقوم به بعض رجال الحكم[١].

ومما سبق يتبين: الترابط بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لمعنى الثورة، فهي تهييج على أنظمة الحكم أو السياسية، أو الأعراف الاجتماعية، أو الأنظمة الاقتصادية، أو نحوها، وهي خروج عن هذه الأنظمة، وتهييج لها.

(١) الموسوعة العربية الميسرة، لعلي مولا (ص١١٠٠).

المطلب الثالث:

المقصود بفلاسفة الغرب المعاصرين

إنَّ المقصود بفلاسفة الغرب المعاصرين: هم الفلاسفة الذين ظهروا في عصر الثورة الفرنسية، وما كان قبلها تمهيدًا ودعوة لها، وما جاء بعدها من تمجيدها وجعلها مثالًا يحتذى به، وقد بدأت الثورة الفرنسية عام (١٧٨٩م)، وامتدت حتى عام (١٧٩٩م)، وقامت بعد أن دعا إليها فلاسفة الغرب، ونظروا لها بأنها هروب من الظلم والطغيان الكنسي في عصرهم، لكن كثيرًا من هؤلاء الفلاسفة ثاروا على جميع الأديان، بل حتى على القيم والمبادئ، وأرادوا استبدال الشرائع السماوية بمذاهب وضعية يضعونها، وزعموا أنَّ في ذلك صلاح دين الناس ودنياهم[(١)].

وسأذكر -بإذن الله عَزَّوَجَلَّ- في هذا البحث المختصر نماذج من ذلك لأشهر أولئك الفلاسفة للإشارة إلى مقاصد هذا البحث، وأمَّا استقصاء ذلك فيحتاج إلى بحوث مطولة.

(١) انظر: فلسفة الثورة الفرنسية، لغروتويزن، برنار (ص٣٣- ٣٨)، موسوعة المورد، لمنير البعلبكي (٤/ ١٧١)، الثورة الفرنسية - عرض ونقد في ضوء التربية الإسلامية -، د/ عدنان حسن باحارث (ص٢) وما بعدها.

المبحث الأوَّل:

معالم الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين

وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: الدعوة إلى الفوضى والتنظير لها

المطلب الثاني: تبني الثورات والتنظير لها والدعوة إليها

المطلب الأوَّل

الدعوة إلى الفوضى والتنظير لها

دأب كثير من فلاسفة الغرب على الدعوة إلى الفوضى والتنظير لها؛ لأنها سبيل من سبل الثورة على القيم والمجتمعات والدول، ولا سبيل إلى إقناع الناس بالثورة إلَّا مع إقناعهم بالفوضى، وهذا يكشف حقيقة فكر هؤلاء الفلاسفة والمعجبين بهم، ونصوص فلاسفة الغرب المعاصرين كثيرة في ذلك، **وأذكر منها شيئًا يسيرًا فيما يأتي:**

١- يرى جون لوك[(١)] أنَّ لكل فرد الحق في معاقبة فرد آخر ارتكب خطأ ما؛ وذلك بمقتضى قانون الطبيعة الذي يؤمن بالمساواة، ولا يعترف بالسلطة وحقوقها الشرعية[(٢)].

ويدعو جون لوك صراحة إلى أنَّ لكل فرد الحق بأخذ حقه، وأنه يصير لكل فرد الحق في إنزال العقاب بالمذنب، وهو بهذا -بزعمه- يصبح منفذًا لقانون

(١) جون لوك (١٦٣٢م - ١٧٠٤م) فيلسوف إنجليزي، يعد بمثابة القائد الأول في الثورة الإنجليزية التي قامت عام (١٦٨٨م)، والتي تعد من أول الثورات في تلك الفترة، ويعد من أبرز المفكرين الغربيين الذين يعظمهم فلاسفة الغرب ومن تبعهم. انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، لبرتراند رسل (٣/ ١٧٠)، الموسوعة السياسية، لعبد الوهاب الكيلالي (١/ ٥٠٩).

(٢) الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي، لجون لوك روسو (ص١٦).

الطبيعة[١].

ويرى أيضًا أنه لو وصل الأمر إلى القتل، وأنَّ للإنسان الحق في أن يعاقب المخطئ بالطريقة التي يراها مناسبة ولو كانت بالقتل! فعنده في ظل قانون الطبيعة يرى أنَّ للإنسان الحق في إنزال العقاب بكل من تسول له نفسه ارتكاب أقل هفوة، وربما يصل هذا العقاب إلى حد الإعدام، وهو يصرح أنه يحبذ هذا الاتجاه الصارم في معاقبة المذنبين، حتى يكون الجزاء رادعًا للآخرين[٢].

وبصراحة كذلك يدعو جون لوك إلى العنف والإفساد في الأرض فيرى: أنَّ اللص الذي لا يمكنني الإضرار به إلَّا عن طريق القانون نظير سرقته لكل ما أمتلك، ويمكن أن أقتله إذا سرق مني حصانًا أو معطفًا؛ لأنَّ القانون الذي وضع للمحافظة على كياني لا يمكن أن يتدخل لتأمين حياتي ضد القوة الراهنة، والتي إذا فقدت فلن يمكن استعادتها، وهذا يعطيني حق الدفاع الشخصي وشن الحرب، ويتيح لي حرية قتل المعتدي الذي لا يدع لي فرصة الالتجاء إلى من نحتكم إليه، والقانون نفسه سوف يعجز عن علاج خلل لا يمكن إصلاحه[٣].

والفرد عنده في حالة الطبيعة العادية له حرية الحكم لصالحه، طالما كانت قوته تكفل له استمرار هذه الحرية...[٤].

وباختصار من هذه النصوص يتبين: أنَّ الفيلسوف جون لوك يدعو صراحة إلى الفوضى الخلَّاقة، وأن يصبح الناس في المجتمع مثل البهائم في الغابة؛ فكل

(١) المرجع السابق (ص١٧).
(٢) الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي، لجون لوك روسو (ص١٩).
(٣) المرجع السابق (ص٢٥).
(٤) المرجع السابق (ص٧٨).

فرد ينتصر لنفسه، ولو أدى ذلك إلى قتل الآخرين بحجة العقوبة وغير ذلك، ولا نظر عنده إلى سلطة أو حكومة أو غير ذلك.

٢- يدعو توماس هوبز[١] إلى استخدام القوة والعنف تحت مسمى الحق الطبيعي، وهو في الحقيقة الفوضى الخلَّاقة، فيرى أنَّ الحق الطبيعي هو: الحرية الممنوحة لكل إنسان لاستخدام قواه الخاصة للمحافظة على طبيعته؛ يعني للمحافظة على حياته الخاصة، وبالتالي حريته في أن يفعل أي شيء يكون في تقديره، أو أن يتصور عقله أنه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية[٢].

فهو بهذا لا يستثني شيئًا، كل شيء مباح للإنسان إذا رآه مناسبًا في نظره.

ويوضح مراده بكلمة الحق الطبيعي: أنه لا شيء سوى الحرية المطلقة الممنوحة لكل إنسان لكي يستخدم قدراته الطبيعية طبقًا للعقل السليم -فيما يزعم- ومن ثم فإنَّ الأساس الذي يرتكز عليه الحق الطبيعي عنده هو: كل إنسان لديه القدرة والجهد بحماية حياته وأعضائه[٣]، فالحماية عنده ليس راجعة إلى نظام أو دولة، بل كل إنسان مسؤول عن حماية نفسه، واتخاذ ما يراه مناسبًا له في ذلك، فهو يرى أنه ما دام لكل إنسان الحق في البقاء، فلا بد أن يمنح أيضًا حق استخدام الوسائل، يعني أن يفعل أي شيء بدونه لا يمكن أن يبقى[٤].

(١) توماس هوبز (١٥٨٨م- ١٦٧٩م) فيلسوف إنجليزي علماني، يعد من أشهر فلاسفة العقد الاجتماعي، له كتاب مشهور اسمه «الليفياثان» أو «التنين»، خصص فيه قسمًا كبيرًا فيه للحديث عن إشكالية علاقة السياسة والدين وما يراه من التداخل بينهما، ويعد من الفلاسفة الذين أسهموا في ترسيخ الفكر العلماني؛ وذلك من خلال تقديمه لنظرية سياسية جعلته من كبار رواد العلمانية، حيث تؤكد نظريته على أنَّ الحاكمية للشعب. انظر: العلمانية، علي فاضل (ص٤٠- ٤٣).

(٢) توماس هوبز فيلسوف العقلانية، د. إمام عبد الفتاح إمام (ص٣٣٢- ٣٣٣).

(٣) توماس هوبز فيلسوف العقلانية، د. إمام عبد الفتاح إمام (ص٣٣٣).

(٤) المرجع السابق (ص٣٣٣).

ويرى أنَّ الطبيعة منحت كل إنسان أن يفعل أي شيء يساعده على الاستمرار والبقاء، كما ذكر أنه من المشروع أن يطيع المرء أي شيء يراه ضروريًّا أو يفضي به إلى حماية حياته، وحياة أعضائه، ويستتبع ذلك أن يكون من المشروع لكل إنسان في حالة الطبيعة، وأن يمتلك كل شيء وأن يفعل أي شيء، وهذا هو معنى المثل الذي يقول: «لقد أعطت الطبيعة الكل للكل»[(١)].

فهو يؤكد بقوله: «كل شيء» و«أي شيء» على أنَّ حريته مطلقة تمامًا، وهي دعوة صريحة للفوضى الخلَّاقة والحرية المنفلتة، فلا يوجد ضوابط نظامية ولا غيرها لتنظيم حياة الناس وأخذ حقوقهم، بل هو متاح لكل أحد وفق ما يراه ويهواه.

ويؤكد مرارًا أنَّ لكل إنسان الحق في سائر الأشياء، ومن حقه أن يفعل ما يشاء، وقت ما يشاء، ولمن يشاء، وأن يمتلك ويستخدم، ويستطيع بكل ما يريد، وبقدر ما يستطيع[(٢)].

وباختصار فإنَّ الحق الطبيعي عند هوبز: هو الحرية المنفلتة غير المحدودة، التي تمنح لكل فرد؛ وذلك بزعم حماية حياته، والدفاع عن وجوده، مستخدمًا كافة الوسائل في سبيل تحقيق هذه الغاية، وكأنه لا يوجد وسيلة إلى الحماية إلَّا هذه الحرية المنفلتة التي تسبب الفوضى العارمة في المجتمعات.

٣- يشجع ماركس[(٣)] الدعوة إلى الفوضى بشتى صورها، ولكنه يرى أنَّ

(١) المرجع السابق (ص٣٣٦).

(٢) توماس هوبز فيلسوف العقلانية، د. إمام عبد الفتاح إمام (ص٣٣٦).

(٣) كارل ماركس (١٨١٨م - ١٨٨٣م) فيلسوف شيوعي ألماني، ومفكر اقتصادي سياسي، ولد من أب نصراني وأم يهودية، ويعتبر ماركس مؤسس الشيوعية العملية وفلسفتها المادية=

أول ثورة مهمة هي فيما يتعلق بالدين، فيرى أنَّ الدين -بزعمه- أوهام، ويدعو إلى التخلي عن هذه الأوهام، فهي ثورة أوَّلًا على الأديان عمومًا عنده، ثم على القانون، ثم على السياسة، فيقول: «إنَّ إلغاء الدين بوصفه سعادة الناس شرط من شروط سعادتهم الحقيقية، ودعوتهم للتخلي عن الأوهام، فيما يتعلق بوضعهم، وهي دعوة إلى التخلي عن وضع يعيش على الأوهام... وواجبنا المباشر هو أن نميط اللثام عن الاغتراب الإنساني في صورته الدنيوية، بعد أن رفعنا عنه القناع في صورته المقدسة، وهكذا يتحول نقد السماء إلى نقد الأرض، ونقد الدين إلى نقد القانون، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة»[(١)].

فالحياة التي يدعو إليها ماركس؛ حياة فوضوية، لا دين فيها ولا أخلاق ولا سياسية ولا قانون.

٤- يدعو نيتشه[(٢)] إلى الفوضى والعنف، ووضع نظرية الانحطاط، وفكرة

= الجدلية والاقتصاد السياسي العملي، ويعتبر من الفلاسفة الذين عانوا القهر والحرمان من قبل السلطات الحاكمة من جهة، والظروف الاجتماعية المزرية من جهة أخرى، فقد كانت حياة ماركس عبارة عن تجوال بين المدن لما عاناه من عقوبات سلطت عليه نتيجة لحركته الثورية، له كتب كثيرة لها رواج بين أتباعه والسائرين على طريقته، منها: الإيديولوجية الألمانية، فلسفة البؤس، الحرب الأهلية في فرنسا (ت١٨٤٦م). نظر: الموسوعة الفلسفية، روزنتال (ص٤٨٣)، الميتافيزيقا، غادة إمام، وبدر الدين مصطفى (ص١٤١- ١٤٢).

(١) الله في الفلسفة الحديثة، كارل ماركس، جيمس كوليز (ص٢٦٣).

(٢) فريدريك نيتشه (١٨٤٤م- ١٩٠٠م) فيلسوف ألماني، يعد من أشهر الفلاسفة المعاصرين، ويعود السبب في ذلك إلى أسلوب كتابته الذي عرف به، وهو الشذرات الفلسفية، كما يعد من أهم نقاد الميتافيزيقا في العصر الحديث، وهو المفجر الأول لفلسفة ما بعد الحداثة، والتي تستند بشكل رئيس إلى كتابات نيتشه وتأويلها لها، كما أنَّ نيتشه قام بإدخال الأسلوب المجازي والاستعاري في الكتابة الفلسفية، وهذا أمر دخيل على كتابات الفلاسفة، فقد كتب بأسلوب يقع بين الأدب والفلسفة، من أهم مؤلفاته: هكذا تكلم زرادشت، أفول الأصنام، هذا هو الإنسان. انظر: الميتافيزيقا، غادة إمام وبدرالدين مصطفى (ص١٤٥).

الانحطاط عنده هي: أنه ليس في الردة والتحلل والفضالة ما يمكن إدانته، فما هي إلَّا نتائج ضرورية تنتج عن الحياة وعن النماء الحيوي، فظاهرة الانحطاط ضرورية مثل: ازدهار الحياة وتقدمها، ولا نملك وسيلة للقضاء على هذه الظاهرة، بل عكس ذلك، فالعقل يقضي بأن نترك لها حقوقها، إنه لشيء مخجل لكل منظري الاشتراكية أن يقروا بإمكانية وجود ظروف وتركيبات اجتماعية لا تنمو فيها الرذيلة، والمرض والجريمة، والبغاء، والبؤس... فهذا يعني القضاء على الحياة... فليس المجتمع حرًّا في أن يبقى شابًّا، حتى في زمن أجمل ازدهار يعيشه فإنه يخلف فضلات وبقايا، وكلما تقدم بقوة وجرأة، كلما كثرت فيه خيبات الأمل والتشوهات، وكلما اقترب من السقوط... لا نقضي على الشيخوخة، ولا على المرض، ولا على الرذيلة بالمؤسسات[١].

ونيتشه لا يرى أنَّ الرذيلة لا بد من وجودها فحسب، فوجودها سنة كونية، ولكن نيتشه يدعو إلى وجودها واحترامها، بل ويدعو إلى عدم محاربتها، بل يدعو إلى محاربة من يحاربها، وهذا يجعل من المجتمع مجتمعًا فوضيًّا في أخلاقه وسلوكه وكل شيء.

فيرى نيتشه أنَّ الصراع الحقيقي ضد الرذيلة والترف والجريمة، بل حتى ضد المرض، كان شيئًا ساذجًا وزائدًا عن الحاجة... الانحطاط نفسه لا يجب محاربته، إنه ضروري جدًّا، ولا يخلو منه عصر أو شعب[٢].

ويطرح نيتشه تساؤلًا عن ثمن الإصلاح الأخلاقي؟

ثم يجيب بأنه: تعطيل العقل، وجعل كل الدوافع تنبع من الخوف والأمل

(١) إرادة القوة، فريدريك نيتشه (ص٥٩).
(٢) المرجع السابق (ص٦٠).

-العقاب والأجرة-؛ والتبعية لوصاية كهنوتية، ولدقة استشعارها تزعم أنها تعبر عن إرادة ربانية؛ وبث ضمير يضع علمًا مزيفًا محل البحث والمحاولة، وكأنَّ ما يجب علينا فعله أو عدم فعله قد تم تحديده مسبقًا، إنه إخصاء للعقل الذي يبحث عن التقدم ويطمح إليه... والخلاصة: أنه أخطر تشويه للإنسان، ويزعمون أنهم قد جعلوا منه إنسانًا صالحًا![١].

فهو لا يريد الإصلاح الأخلاقي، بل يحاربه، ويحارب الدين الذي يدعو إلى الإصلاح الأخلاقي، ويريد بذلك مجتمعًا فوضويًّا.

ويرى أنَّ العنف والشر هي الإنسانية الحقة، فيقرر: لكي يكون للإنسان احترام لنفسه يجب أن يكون قادرًا كذلك على أن يصير شريرًا[٢].

ويرى أنَّ هذه الفوضى التي يقررها هي السبيل الوحيد للسعادة، فيصرح بأنه ما من طريقة أخرى لإعادة السعادة إلى الفلسفة إلَّا عن طريق شنق الأخلاقيين أوَّلًا![٣].

فدعوته ليست إلى الفوضى فحسب، بل إلى العنف مع من يحاول منع الفوضى أو يخالف طريقها.

٥- يرى سارتر[٤] أنَّ الواجب أن تكون الثورة هي الممارسة اليومية

(١) إرادة القوة، فريدريك نيتشه (ص٨٣- ٨٤).
(٢) المرجع السابق (ص١٣٠).
(٣) المرجع السابق (ص١٢٥).
(٤) هو الفيلسوف جان بول سارتر، يهودي صهيوني فرنسي، من دعاة الإلحاد، ولد سنة (١٩٠٥م)، في باريس، ومات بها سنة (١٩٧٩م)، كانت له عدة أدوار في حياته، وله مؤلفات في الوجودية والإلحاد جعلته الممثل الأوَّل للوجودية في فرنسا، وكان من أنصار دولة صهيون، ومن أكثر الملحدين إيغالًا في اللامعقول، وفي هدم حياة الناس كما هي نزعة سائر اليهود، نال =

للإنسان، فعلى كل حال لا بد أن يكون الإنسان ثوريًّا فوضويًّا حتى في ثورته! فيرى: أنَّ الثورة ليست حالة نفسية؛ إنها ممارسة يومية تنير السبيل أمامها نظرية ما، وإذا كان لا يكفي أن يكون المرء قد قرأ لماركس حتى يصبح ثوريًّا، فإنه ينضم إليه عاجلًا أم آجلًا عندما يناضل من أجل الثورة(١).

فهو يرى أنَّ الثورة لا بد منها في كل وقت، وليست هناك أسباب تدعو إليها، فهي في الحقيقة دعوة للفوضى في الحياة.

٦- ويشجع ألكسي(٢) على الثورة والفوضى باسم الحرية فيرى أنَّ: هناك شعوبًا تناضل بإصرار في سبيل الفوز بالحرية عبر كافة أنواع الأخطار والمحن...(٣)، ويرى من المهم أن: يثور كل شخص ويقلق على وضعه ويبذل جهدًا في سبيل تغييره(٤).

فهو يرى أنه من الأعمال العظيمة أن يقتحم الإنسان أنواع المخاطر والمحن من أجل الحرية المنفلتة التي هي في حقيقتها فوضى، والتخلص من شر للوقوع في شر آخر، وأنه لا بد أن يكون ذلك مهمة كل شخص، فلا بد للإنسان -بزعمه- أن يكون ثوريًّا!

= شهرة فيها بسبب انتشار كتبه، وكثرة مواقفه في إيضاحها. انظر: المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها، عبد الرحمن عميرة (ص٢٢١).

(١) المادية والثورة، جان بول سارتر (ص١٧٦).

(٢) ألكسي دو توكفيل، أو ألكسي دو طوكفيل (١٨٠٥- ١٨٥٩م) فيلسوف ومؤرخ ومنظر سياسي فرنسي، له كتابات في الثورة والتنظير لها منها: في الديمقراطية الأمريكية (١٨٣٥-١٨٤٠م)، والنظام القديم والثورة (١٨٥٦م). انظر: مقدمة كتاب النظام القديم والثورة.

(٣) النظام القديم والثورة الفرنسية، أليكسي دوتوكفيل (ص٣١٠).

(٤) المرجع السابق (ص٣١٣).

٧- يدعو ديفيد ميلر[١] إلى الفوضى، ويرى أنه لا حاجة لسلطة مركزية تأمر الناس بما يجب أن يفعلوه، وما يجب أن يمتنعوا عنه، كما أنه لا حاجة لاستخدام القوة القسرية لجبر المجتمعات على التعاون؛ لأنها قادرة على تنظيم نفسها وضبط سلوكها، بما فيها منع التملص من الالتزامات المشتركة[٢].

فيريد أن تعيش المجتمعات دون سلطة ولا حكام ولا دولة ولا حكومات، ثم يتساءل: أليست هذه صورة مثالية عن حياة من دون دولة؟ فما الخطأ في أن تكون الحياة على هذا النحو؟[٣].

فلا يرى الفوضى إلَّا حياة مثالية يمكن أن يعيشها الناس على هذا الواقع -بزعمه-، ثم يدعو إلى العمل على ذلك في المجتمعات!

وما سبق بيانه: نماذج عن أبرز رموز فلاسفة الغرب المعاصرين في دعوتهم إلى الفوضى، ونصوصهم في ذلك كثيرة، وسيأتي في المبحث الآتي مزيد بيان لذلك في فوضى خاصة، وهي فوضى الثورات، وهذا يكشف حقيقة دعوتهم وفلسفتهم أنها فلسفة فوضوية يريد معجبوهم أن يصدروها إلى العالم كله، لتعم الفوضى في أرجاء المعمورة.

(١) ديفيد دبليو ميلر، ولد في (١٩/ ٨/ ١٩٤٢م)، وهو فيلسوف إنجليزي، وأحد أبرز دعاة العقلانية الحديثة. انظر: مقدمة كتاب الفلسفة السياسية له.

(٢) الفلسفة السياسية تمهيد موجز جدًّا، ديفيد ميلر (ص٥٥).

(٣) المرجع السابق (ص٥٦).

المطلب الثاني:

تبني الثورات والتنظير لها والدعوة إليها

إنَّ الدعوة إلى الثورات والتنظير لها من أبرز ما دعا إليه فلاسفة الغرب المعاصرون، ونصوصهم في ذلك كثيرة، **وأذكر بعض ما جاء عنهم في ذلك فيما يأتي:**

١- كان الفيلسوف كانط[(١)] من أبرز دعاة الثورات، وعندما ثارت الثورة الفرنسية في عام (١٧٨٩م) كان كانط قد بلغ الخامسة والستين من عمره، وكان لفلسفته أثر في هذه الثورة[(٢)].

(١) إيمانويل كانط أو كانت (١٧٢٤م- ١٨٠٤م) فيلسوف ألماني من أبرز فلاسفة الغرب المعاصرين، وكثير منهم يعتبره قدوة للفلاسفة المعاصرين، عاصر الثورة الفرنسية ودعا إليها، وأشاد بها، وركزت فلسفته على النزعة المثالية النقدية؛ وذلك لعدة أسباب منها: نقده للفلسفات السابقة، سواء البراغماتية التجريبية أو العقلانية، ومن خلال أبحاث عدة قام بها في شتى الميادين الفلسفية، مثل: الأبيستسمولوجيا - مبحث المعرفة في الفلسفة -، والأكسيولوجيا - مبحث القيم في الفلسفة -؛ وذلك من خلال نظريته في أخلاق الواجب وغيرها، وله مؤلفات كثيرة منها: نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم، بالإضافة إلى باقي كتبه، مثل: الدين في حدود مجرد العقل، وكتاب تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. انظر: المثالية الألمانية، هنس زندكولر (١/ ٣٨٤- ٣٨٥).

(٢) خطاب ماركس إلى (العصبة الشيوعية) في نيسان = أبريل (١٨٥٠م) حول ثورة (١٨٤٨- ١٨٤٩م) في ألمانيا.

وكان كانط يدعو الشعب أن يثور ضد الدولة، وأنه متى ما استباحت الدولة لنفسها تحويل مواطنيها إلى مجرد وسائل فإنه من حق المواطنين أن يثوروا على هذا الامتهان والتحقير، ويقرر أنَّ خلاصة القول: أنَّ شرعية العصيان تتبدى في كونها علانية المبدأ الذي تقوم عليه من شأنه أن يجعل هدفها بالذات مستحيلًا، إذًا ينبغي إبقاء فكرة اللجوء إلى العصيان مكتومة، وفي المقابل ليس رئيس الدولة مضطرًّا إلى التكتم على الإجراءات التي قد يتخذها، بل يستطيع أن يعلن بحرية عزمه على إنزال عقوبة الموت بجميع مرتكبي العصيان... أمَّا إذا نجح الشعب في ثورته، فلا يسوغ للملك أو للرئيس المخلوع الذي عاد إلى صفوف الرعية أن يجدد العصيان بغية الارتقاء والوصول إلى سدة الحكم من جديد[١].

ويتساءل كانط: هل يمكن عد العصيان وسيلة مشروعة بالنسبة إلى الشعب الذي يعتمدها في إسقاط السلطة القهرية التي يمارسها الحاكم الطاغية المفترض؟

ثم يجيب: لا ريب في أنَّ حكم الطغيان ينتهك حقوق الشعب، وليس في إسقاط الطاغية عن عرشه أي ظلم؛ إلَّا أنَّ سعي الرعية وراء حقوقها وفق هذا الأسلوب؛ يعني: أنها تتصرف بطريقة أبعد ما تكون عن العدل، ولن يجوز لها التظلم إذا ما لاقت الخذلان نتيجة لهذا الصراع العنفي ضد الطاغية، وذاقت على يده -فيما بعد- أمر صنوف العقاب[٢].

ويرى إيمانويل كانط أنَّ الثورة الفرنسية مثال يحتذى به؛ إذ إنَّ: مثل هذه

(١) فلسفة الحق، البند: (٨) (ص٩٢).

(٢) مشروع سلم دائم، محاولات فلسفية، إيمانويل كانط، ترجمه وقدم له: د/ نبيل الخوري، الناشر: دار صادر، بيروت، ١٩٨٥م، (ص٩١).

الظاهرة لا يمكن أن تنسى، إذ هي كشفت في الطبيعة الإنسانية عن استعداد للعمل لما هو أفضل؛ لأنَّ هذا الحادث هو من العظمة ومن الارتباط الوثيق بمصالح الإنسانية، ومن سعة التأثير في العالم بكل أجزائه، إلى حد أنه ينبغي أن تذكر به الشعوب في الظروف المناسبة، وعند المحاولات الجديدة من هذا النوع[١].

فهو يدعو إلى الثورات، وإلى تصديرها إلى العالم، بغض النظر عن نتائجها وآثارها.

٢- يرى ماركس: بأنَّ الثورة إحدى وسائل التطور الاجتماعي[٢].

وكان ماركس ينظر لأهمية أن تكون وسائل الثورات ناجحة، ويبين للثوار سبل النجاح في الثورات، فكان يرى أنه: لا بد أن تقوم الثورات من الطبقة العاملة الكادحة الفقيرة من أجل نجاح الثورة الاجتماعية التي هدفها الأسمى إلغاء الطبقات[٣]، ويرى أنه: عندما يقترب النضال من العالم تتخذ عملية التفسخ داخل الطبقة السائدة وداخل المجتمع القديم بأسره طابعًا عنيفًا وحادًّا إلى حد أنَّ قسمًا من الطبقة السائدة يتسلخ عنها، وينضم إلى الطبقة الثورية التي تحمل بين يدها المستقبل[٤].

ويبين ماركس أنَّ: على العمال أن يدفعوا باقتراحات الديمقراطيين، التي لن تكون ثورية مطلقًا بل إصلاحية ليس إلَّا، إلى أقصى الأبعاد... وهكذا تسير

(١) نزاع الكليات (ص١٧٩).
(٢) المعجم الفلسفي، إبراهيم مدكور (ص٥٨).
(٣) نظام جمعية الشغيلة الأممية، كارل ماركس (ص٥٥).
(٤) البيان الشيوعي، ماركس (ص٨).

مطالب العمال دائمًا وأبدًا على هدي تنازلات الديمقراطيين وإجراءاتهم، وفي حال عدم تمكن العمال من استلام الحكم وتحقيق مصالحهم الطبقية دون المرور بمرحلة كاملة من التطور الثوري، فمن المؤكد هذه المرة أنَّ أوَّل فصل من هذه المأساة الثورية المداهمة سوف يصادف انتصار طبقتهم في فرنسا فيسرع بالتالي من تحقيق ثورتهم[(١)].

٣- ويدعو نيتشه إلى الثورات، وإلى تبجيل الثوار، ويرى أنه لا ينبغي أن تدخل الجريمة ضمن مفهوم الثورة على النظام الاجتماعي، والثائر لا يعاقب، بل يتم سحقه، وقد يكون الثائر إنسانًا تعيسًا ومحتقرًا، والثورة في ذاتها، لا تتضمن شيئًا يستدعي الاحتقار، وبالنسبة للنظام الاجتماعي فإنَّ ثورة إنسان ما في ذاتها لا تحط من قيمته، بل هناك حالات يجب علينا فيها أن نبجل ذلك الثائر؛ لأنه يشعر في مجتمعنا بشيء تجب محاربته؛ لأنَّ هناك حالات يوقظنا فيها من سباتنا، إنَّ ارتكاب مجرم لفعل من فرد في حق فرد ما، لا يبرهن على أنَّ غريزته بأكملها هي التي توجد في حالة حرب مع النظام الاجتماعي بأسره، فما فعله هو مجرد عارض من العوارض، ويجب حصر فكرة العقاب في فكرة قمع الثورة، وإجراء أمني ضد المهزوم، الأسر الكلي أو الجزئي، غير أنه لا يجب أن يتم التعبير عن الاحتقار من خلال العقاب؛ فالمجرم على أي حال، إنسان يجازف بحياته وشرفه وحريته[(٢)].

فهو يستنكر بشدة معاقبة الثوار، ويدعو إلى تبجيلهم، وفي هذا حث واضح على الثورة والثورات، وتشجيع وحماية للثوار.

(١) خطاب ماركس إلى (العصبة الشيوعية) في نيسان = أبريل (١٨٥٠م) حول ثورة (١٨٤٨-١٨٤٩م) في ألمانيا.

(٢) إرادة القوة، فريدريك نيتشه (ص٢٦٢- ٢٦٣).

٤- ويوضح جان بول سارتر للقراء السبل التي من خلالها يمكن أن تنجح من خلالها الثورات، ويزعم أنَّ في ذلك صلاح المجتمعات، فهو يرى أنه: لا شك أنَّ وجود حزب قوي منظم يهدف إلى الثورة يمكنه أن يمارس جذبه للأفراد أو للجماعات من كل صنف، ولكن لا يمكن أن يصدر تنظيم هذا الحزب إلَّا عن أشخاص من ذوي حالة اجتماعية معينة، أو بعبارة أخرى: الرجل الثوري رجل متموضع، ومن الواضح أننا لا نعثر عليه إلَّا بين المضطهدين، ولكن لا يكفي أن يكون المرء مضطهدًا كي يكون ثوريًّا(١).

وهكذا يكون الفكر الثوري فكرًا متموضعًا، إنه فكر المضطهدين بقدر ما يثورون على نحو مشترك ضد الاضطهاد، ولا يمكنه أن يتكون من جديد بالنسبة إلى الذين يأتون من الخارج، ويمكن تعلمه فقط إذا تم عن طريق استرجاع الحركة الثورية في النفس، وإذا اعتبرناه ابتداءً من الوضع الذي يصدر عنه(٢).

ويرى سارتر أنَّ: من مميزات الفكري الثوري أنه إنساني، وهذا التأكيد يوجد في أساس كل ثورة، وبهذا يفهم الثوري جيدًا أنَّ مضطهديه بشر، لا شك أنه سيكون عنيفًا إزاءهم، وسيسعى حثيثًا لتحطيم عبوديتهم، ولكنه إذا اضطر إلى هدم بعض حياتهم، فسيحاول أن ينقص ذلك الهدم إلى أقل ما يمكن وسيؤدي هذا في حدود ضيقة جدًّا؛ لأنه في حاجة إلى خبراء وإلى تصميمات، وهكذا تحمل أكثر الثورات دموية التئامات على الرغم من كل شيء، ذلك أنَّ الثورة قبل كل شيء امتصاص والتهام للطبقة صاحبة الاضطهاد بواسطة الطبقة المضطهدة(٣).

(١) المادية والثورة، جان بول سارتر (ص٣٤).
(٢) المادية والثورة، جان بول سارتر (ص٣٧- ٣٨).
(٣) المرجع السابق (ص٤٢).

وكان سارتر يؤكد كثيرًا على أهمية الثورات، فهو يرى: أنَّ الثورة ليست حالة نفسية؛ إنها ممارسة يومية تنير السبيل أمامها نظرية ما، وإذا كان لا يكفي أن يكون المرء قد قرأ لماركس حتى يصبح ثوريًّا، فإنه ينضم إليه عاجلًا أم آجلًا عندما يناضل من أجل الثورة(١).

فهو بذلك يرى أنَّ الإنسان ثوري بطبعه كما يزعم، فلا يشترط أن يتعلم ذلك في كتب الثوريين مثل ماركس وغيره، وهذا فيه إقرار منه أنَّ كتب ماركس وغيره تزرع الفكر الثوري لمن يقرؤها.

وقال أيضًا: «فالهدف الثوري؛ إنتاج الإنسان المتكامل، حكم عليه في سياق (١٩٥٠م) بألَّا يكون أكثر من وهم تتعلل به الأحزاب الشيوعية»(٢).

٥- ويقرر أليكسي أنَّ الثورات لا بد أن يكون لها تخطيط مسبق لتنجح، فلا تقع ثورة دون مقدمات لها، ودون عمل وتخطيط مسبق، فهو يقرر: أنَّ الثورة لا يمكن وصفها أبدًا بأنها حدث عرضي، صحيح أنَّ الثورة أخذت العالم على غرة، ومع ذلك فإنها لم تكن سوى تكملة لعمل أطول، والنهاية المفاجئة والعنيفة لعمل ظلت تمارسه قبل ذلك على مدى عشرة أجيال من البشر، ولو لم تقع الثورة ما كان لذلك أن يمنع انهيار النظام الاجتماعي الهرم(٣).

ولذا كان أليكسي كثيرًا ما يضرب مثلًا بالثورة الفرنسية التي يرى أنها من أعظم الثورات في التاريخ، وكان يطالب القراء بقوله: «نقبوا في كافة حوليات التاريخ، ولن تجدوا ثورة سياسية واحدة كانت لها هذه السمة ذاتها، لن تلقوها

(١) المرجع السابق (ص١٧٦).
(٢) المادية والثورة، جان بول سارتر (ص١٨٥).
(٣) النظام القديم والثورة الفرنسية (ص٨٨).

إلَّا في بعض الثورات الدينية، كذلك فإنَّ الثورات الدينية هي التي ينبغي تشبيه الثورة الفرنسية بها، إذا شاء المرء أن يوضح مقصده عن طريق القياس والمماثلة»[١].

ويصف أليكسي الثورة الفرنسية بالعظمى[٢].

واعترف أيضًا بدور الفلاسفة في الثورة الفرنسية، فكان يرى أنَّ: للاقتصاديين بريق أقل في التاريخ من الفلاسفة؛ ربما أقل مما أسهموا به في تطورات الثورة، وأعتقد مع هذا أنه في كتاباتهم بصورة خاصة يمكن للمرء أن يدرس الطبيعة الحقيقية للثورة، وقلما خرج الفلاسفة من دائرة الأفكار العامة للغاية والمجردة للغاية فيما يتعلق بالحكم، أمَّا الاقتصاديون فإنهم دون أن ينفصلوا عن النظريات، وغاصوا أعمق كثيرًا في الوقائع، وقد قال الفلاسفة ما كان بمستطاعهم أن يتخيلوه، في حين أشار الاقتصاديون أحيانًا إلى ما كان ينبغي عمله، وكانت كافة المؤسسات التي كان على الثورة أن تلغيها بلا رجعة هي الهدف المحدد لهجومهم؛ ولم تجد واحدة منها عطفًا في نظرهم، وعلى العكس من ذلك فقد قاموا سلفًا بالتبشير بكل تلك المؤسسات المعروفة بأنها من صنع الثورة ونادوا بها بحماس؛ ونكاد لا نستطيع أن نذكر مؤسسة منها لم يرد أصلها في بعض كتاباتهم؛ ونحن نجد في هذه الكتابات كل ما كان أساسيًّا بالإضافة إلى ذلك في الثورة[٣].

ويقرر أليكسي -بزعمه- أنَّ العقل الثوري هو الذي أنتج هذه الثورات، مشيرًا إلى أهمية التفكير العميق والتخطيط للثورات، فهو يرى أنه: لم تقع الثورة

(١) المرجع السابق (ص٧٣).
(٢) النظام القديم والثورة الفرنسية (ص٢٦٧).
(٣) المرجع السابق (ص٢٩٥- ٢٩٦).

نتيجة لهذا الازدهار؛ بل لا بد من أنَّ العقل هو الذي أنتج الثورة، هذا العقل الفعال، القلق، الذكي، المجدد، الطموح، هذا العقل الديمقراطي للمجتمعات الجديدة، بدأ ينفخ روحه في كل الأشياء، وقبل أن يقلب أوضاع المجتمع مؤقتًا، كان كافيًا بالفعل لتحريكه وتطويره(١).

وهذا يؤكد خطر الأفكار الثورية، وأنها تكون في بدايتها مجرد أفكار وفلسفة، ثم تنقلب إلى أعمال وثورات وفوضى.

٦- ويرى غوستاف لوبون(٢)، وهو من دعاة الثورات عند فلاسفة الغرب المعاصرين، الذي كان محرضًا على الثورات عن طريق الانقلابات العسكرية، فهو يصرح بأنه: يمكن تغيير الحكومة بحركة عسكرية؛ وذلك كما يقع في الجمهوريات الإسبانية، ولكن مثل هذه الثورات لا تكون ذات نتائج مهمة إلَّا إذا صدرت عن استياء عام وآمال كبيرة، والاستياء إذا لم يكن عامًّا شديدًا لم يكفِ لإحداث الثورات المجدية، فمن الأمور السهلة أن تحرض شرذمة من الناس على النهب والهدم والقتل، ولكنه يجب لتحريك الأمة كلها أو معظمها، وأن يبالغ الزعماء في تجسيم الاستياء، وأن يحملوا الساخطين على اتهام الحكومة بأنها سبب الحوادث السيئة، ولا سيما الفاقة والغلاء، وأن يجعلوا الجمهور يعتقد أنَّ عصر السعادة سينبثق على الناس من النظام الجديد الذي

(١) النظام القديم والثورة الفرنسية (ص٤٩٣).

(٢) غوستاف لوبون (٧ مايو ١٨٤١ - ١٣ ديسمبر ١٩٣١م) طبيب فيلسوف ومؤرخ فرنسي، عمل في أوروبا وآسيا وشمال إفريقيا. كتب في علم الآثار وعلم الإنثروبولوجيا وعني بالحضارة الشرقية. وهو من أشهر فلاسفة الغرب الذين امتدحوا الأمة العربية والحضارة الإسلامية، وله أطروحات كثيرة، وصار له رواج في الأوساط الفرنسية، ثم انتقلت خارج فرنسا، منها: سيكولوجية الجماهير، الجماهير -دراسة في العقل الجمعي-، حضارة العرب. انظر: مقدمة كتاب: روح الثورات والثورة الفرنسية.

يقترحونه، فمتى تأصلت هذه الأمور في النفوس وانتشرت بالتلقين والعدوى؛ قرب الوقت الذي تنضج فيه الثورة(١).

ويقرر غوستاف أهمية القيام بالثورات حتى إذا لحق الضرر بالشعب! فيرى أنه: ولا يخلع الطاعة فريق من الشعب بغريزته إلَّا إذا مس الضر منافعه الظاهرة... وتدعى هذه الحركة المحلية بالعصيان البسيط(٢).

ويوضح غوستاف أنَّ من أهم عوامل قيام الثورة تحريض أصحاب النفوذ، فيحثهم على ذلك، ويقرر أنه: يسهل وقوع الثورة إذا كان زعماؤها من ذوي النفوذ العظيم، وأمَّا مبادئ الثورة فلا تدخل في قلب الشعب إلَّا بالتدريج، فالشعب يقوم بالثورة من غير أن يعلم سببها، ومتى ساقه الحظ إلى إدراك هذا السبب فإنَّ الثورة تكون قد انتهت منذ زمن طويل، ويقوم الشعب بالثورة مجيبًا دعوة زعمائه، وهو مع عدم إدراكه شيئًا يستحق الذكر من أفكار هؤلاء الزعماء تتوارده هذه الأفكار حسبما يمليه عليه خياله(٣).

وكان غوستاف يبين أهمية الثورة، وينظر لأهمية أن تكون عملًا جماعيًّا له قائد، حتى يؤتي ثماره الثورية، فهو يرى أنَّ: الثورة -مهما كان مصدرها- لا تصبح ذات نتائج إلَّا بعد هبوطها إلى روح الجماعات، فالجماعة تتم الثورة ولا تكون مصدرها، وهي لا تقدر على شيء ولا تريد شيئًا إن لم يكن عليها رئيس يقودها، ولا تلبث الجماعات أن تجاوز الحد الذي حرضت عليه، وإن كان التحريض لا ينشأ عنها أبدًا، وإنَّ الثورات السياسية الفجائية التي تعجب

(١) روح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (ص٢٨- ٢٩).
(٢) المرجع السابق (ص٤٧).
(٣) المرجع السابق (ص٤٧).

المؤرخين هي أقل أهمية من غيرها في بعض الأحيان، فالثورات الكبيرة هي ثورات الطبائع والأفكار، وفي الغالب تتم الثورات الحقيقية التي يتوقف عليها مصير الأمم بالتدريج، وهذا ما يجعل المؤرخين يلقون مصاعب في تعيين بداءتها؛ ولذلك نرى كلمة التطور أصح في التعبير عن المقصود من كلمة الثورة، ولا تصح العناصر المختلفة التي ذكرنا عملها في تكوين أكثر الثورات أن تكون أصلًا لتقسيمها، ولكننا إذا نظرنا إلى الثورة من حيث غايتها فقط أمكننا تقسيمها إلى ثورات علمية وثورات سياسية وثورات دينية[١].

ويقرر كذلك أنه لا تنجح ثورة إلَّا بتكامل الجهود بين أصحاب النفوذ، والفلاسفة الذي يضعون الأفكار والمبادئ، فالثورات -بزعمه-: تثبت لنا سنن روح الجماعات أنَّ الشعب لا يسير من غير زعماء، وأنَّ عمله وإن كان عظيمًا في الثورات، لاندفاعه فيما حرض عليه، لا يقود ما ينجزه من الحركات أبدًا، وللزعماء في كل ثورة سياسية تأثير، ومع أنهم لا يبتكرون المبادئ التي تستند إليها فإنهم يتخذونها وسيلة للعمل، فلكل من المبادئ والزعماء والجيوش والجماعات شأن خاص في جميع الثورات، وتسير الجماعات التي هيجها الزعماء معتزة بعددها، ومثل تأثيرها كمثل تأثير القنبلة الموقوتة التي تخترق الدرع مستمدة قوتها من شيء آخر، وقلَّما تدرك الجماعة شيئًا من الثورات التي تقوم بها، فهي تتبع الزعماء طائعة من غير أن تبحث عن شهواتهم[٢].

وهنا يبين أنَّ الأتباع جهلة ينقادون دون أن يدركوا حقيقة ما يخطط له الزعماء، وهذا في الحقيقة إقرار من غوستاف أنَّ الشعوب إنما هي وقود

(١) روح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (ص٢٥- ٢٦).
(٢) روح الثورات والثورة الفرنسية، غوستاف لوبون (ص٤٨).

يستخدمه الزعماء لتحقيق مآربهم، ويزجهم الفلاسفة وقودًا للثورات التي قد تهلك مجتمعاتهم لتحقيق مآرب زعماء الثورة!

٧- ويرى ديفيد ميلر: أنَّ مظاهر الثورات لا بد أن تكون موجودة في المجتمع احتجاجًا على الظلم والاستبداد، ويرى أنَّ الرأي الشائع هو أنَّ العصيان المدني قد يكون طريقة مقبولة للاحتجاج على نظام استبدادي[١].

كما يدعو ديفيد ميلر إلى أن تنصب الجهود على ثلاثة عناصر رئيسية لتحقيق العدالة، **ثم يذكر العنصر الثالث منها:**

ثالثًا: الحق في تقرير المصير: حيث تتطلب العدالة العالمية أن يتاح لكافة الناس في كل مكان، وفرصة الحصول على استقلالهم السياسي، ولكل مجتمع سياسي الحق في تقرير مصيره[٢].

فهو يرى أنَّ الجميع لا بد أن يشارك في القرار السياسي، وإذا لم يمكنه ذلك فلا بد أن يكون له دور في عصيان مدني أو غيره.

وما سبق بيانه: أمثلة ونماذج لبعض رموز فلاسفة الغرب المعاصرين في تأصيل الفكر الثوري والدعوة إليه، وهذه النقول وإن كانت خاصة بثوراتهم، إلَّا أنه يوجد من يريد تعميمها على المجتمعات الإسلامية، وأنها الحل الأمثل للشعوب والمجتمعات، وسيأتي -بإذن الله تعالى- في المبحث الثاني نقد ذلك في ضوء عقيدة أهل السُّنة والجماعة.

(١) الفلسفة السياسية، تمهيد موجز جدًّا، ديفيد ميلر (ص٧٤).
(٢) المرجع السابق (ص٢٣١، ٢٣٥).

المبحث الثاني:

نقد مبادئ الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين وفق عقيدة أهل السُنَّة والجماعة

وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: نقد مبادئ الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين.

المطلب الثاني: نقد دعوتهم إلى الفوضى وتبني الثورات.

المطلب الأوَّل:

نقد مبادئ الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين

جاء نبينا محمد ﷺ بكل خير للعالم أجمع، كما قال عنه ربه عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ودعا إلى الإسلام دين الوسطية والاعتدال في الأمور كلها، واختص الله هذه الأمة بأن جعلها أمة وسطية، لا غلو فيها ولا جفاء في جميع شؤونها، كما قال سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾ [البقرة: ١٤٣]، ومن وسطية دين الإسلام: أنه لا يقر الظلم والاستبداد، وكذلك لا يعالجه بالفوضى والانفلات، بل هو وسط في ذلك.

ودين الإسلام جاء ليهدي الناس إلى كل خير في جميع شؤونهم، والنصوص في ذلك كثيرة، منها:

١- قوله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ أَجۡرٗا كَبِيرٗا﴾ [الإسراء: ٩].

وهذه الآية الكريمة أجمل الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فيها جميع ما في القرآن الكريم من الصلاح والهدى إلى خير الطرق وأعدلها وأصوبها في الدنيا والآخرة، فلو تتبعنا

تفصيلها على وجه الكمال لأتينا على جميع العقائد والأحكام في القرآن الكريم لشمولها لجميع ما فيه من الصلاح والهدى إلى خيري الدنيا والآخرة(١).

فإذا جئنا إلى التوحيد فقد هدى الله الناس فيه إلى ما هو أقوم من خلال كلامه في القرآن الكريم، فأمرهم أن يقروا بما له من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، وأن يتعلقوا به، ولا يتعلقوا بمن لا يملك لهم ضرًّا ولا نفعًا، وإذا جئنا إلى الأحكام فقد جاء في القرآن الكريم الأمر بكل ما فيه خير للناس في دينهم ودنياهم، وإذا جئنا إلى تعامل الناس بعضهم لبعض وتعاملهم مع مجتمعاتهم وأوطانهم وولاتهم، وجدنا أنَّ القرآن أمر بما فيه صلاح حياة الناس، وصلاح مجتمعاتهم.

٢- قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

هذه صفة الرسول ﷺ في الكتب المتقدمة، وهكذا كان حاله ﷺ، لا يأمر إلَّا بالخير، ولا ينهى إلَّا عن الشر، وكل ما أحل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فهو طيب نافع في الدين والدنيا، وكل ما حرمه فهو خبيث ضار في الدين والدنيا، وشريعته ﷺ شريعة اليسر والسماحة في كل عقائدها وأحكامها، وقد كانت الأمم الذين كانوا من قبلنا في شرائعهم ضيق عليهم، فوسَّع الله على هذه الأمة أمورها، وسهلها لهم رحمةً منه وفضلًا.

وكل ما يحتاج إليه الناس في تعاملهم مع بعضهم وفي مجتمعاتهم وأوطانهم،

(١) انظر: تفسير الطبري (١٧/ ٣٩٢)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٣/ ١٧).

أمرهم فيه الرسول ﷺ بما يحقق المصلحة لهم في الدنيا والآخرة، وما يحقق الخير والنماء لهم ولمجتمعاتهم وأوطانهم(١).

٣- قوله جَلَّجَلَالُهُ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

في هذه الآية ينكر ربنا سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ على من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل على كل صلاح وخير، الناهي عن كل شر وعدل إلى ما سواه من الآراء والأحكام والأهواء والاصطلاحات، التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله جَلَّوَعَلَا، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات، مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم، وكما يفعل غيرهم ممن سار على نهجهم في تحكيم آراء الرجال وترك حكم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، أو الاحتكام إلى آراء فلاسفة الغرب المعاصرين، ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ [المائدة: ٥٠] أي: يبتغون ويريدون، وعن حكم الله يعدلون؟ أفيطلبون بتوليهم وإعراضهم عنك حكم الجاهلية؟ وهو كل حكم خالف ما أنزل الله عَزَّوَجَلَّ على رسوله ﷺ، فليس ثَمَّ إلَّا حكم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ورسوله ﷺ، أو حكم الجاهلية، فمن أعرض عن الأول ابتلي بالثاني المبني على الظلم والجهل والبغي؛ ولهذا أضافه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ للجاهلية، وأمَّا حكم الله عَزَّوَجَلَّ فمبني على العلم، والعدل والقسط، والهدى والنور، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [سورة المائدة: ٥٠] ومن أعدل من الله في حكمه لمن عقل عن الله عَزَّوَجَلَّ شرعه، وآمن به وأيقن وعلم أنه عَزَّوَجَلَّ أحكم الحاكمين، وأرحم بخلقه من الوالدة بولدها، فإنه عَزَّوَجَلَّ هو العالم بكل شيء، القادر على كل شيء، العادل في كل شيء، فالموقن هو الذي يعرف الفرق بين الحكمين ويميز -بإيقانه- ما في حكم الله من الحسن والبهاء، وأنه يتعين -عقلًا وشرعًا- اتباعه،

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٤٨٧- ٤٨٨)، وتفسير فتح القدير (٢/ ٢٥٢).

واليقين هو العلم التام الموجب للعمل[١].

فلا حكم أحسن من حكم الله عَزَّوَجَلَّ في جميع شؤون العباد، فلم يأمرهم الله إلَّا بما فيه صلاح دينهم ودنياهم وأخراهم.

والنصوص السابقة وما في معناها كثيرة في كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، يبين الله فيها أنَّ دين الإسلام دين عدل ووسطية واعتدال، فلا يعالج الخطأ بخطأ مثله، ولا يقر الفوضى؛ لأنها هلاك للأمم والمجتمعات، ولا يبيح أن يقتص المظلوم من الظالم إلَّا بقدر مظلمته، ولا يكون ذلك إلَّا بنظام متقن يحقق المصلحة من العقوبة، مثل أن يتولاها ولاة الأمر، ونحو ذلك من الأحكام المعلومة التي تحقق الصلاح والاستقرار للمجتمعات، وتفصيل ذلك يطول، ولكن في المطلب الآتي بيان الموقف الشرعي من الفكر الثوري.

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٣/ ١٣١)، تفسير السعدي (ص٢٣٥).

المطلب الثاني:

نقد دعوتهم إلى الفوضى وتبني الثورات

سبق في المطلب السابق أنَّ الإسلام جاء بكل ما يحقق مصالح الدنيا والدين والآخرة، ومن ذلك: كيفية تعامل الإنسان مع مجتمعه ووطنه، فجاء الإسلام بكل ما يحقق مصالح المجتمعات، فحرم الظلم والاستبداد، وأمر بالعدل والقسط، وتوعد الظالمين بالخزي في الدنيا، والعذاب في الآخرة، وكذلك وجه الناس بطريقة التعامل مع الظلم والاستبداد بما يحقق لهم المصالح في الدين والدنيا، وحرم عليهم ما يسبب الفوضى والدمار والهلاك، وهذا بخلاف ما يدعو إليه دعاة الثورات من فلاسفة الغرب ومن تبعهم، فهم يواجهون الاستبداد بالفوضى، وينقلون الناس من رق الظلم من مستبد، إلى رق الهوى والشيطان، واستبداد ظالم آخر، فلا حققوا لهم مصالح الدنيا ولا الدين.

وموقف الإسلام من الفكر الثوري يتلخص في النقاط الآتية:

أوَّلًا: حرم الإسلام الظلم تحريمًا مغلظًا، وتوعد الظالمين بالنكال في الدنيا والآخرة، وأخبر الله جَلَّجَلَالُهُ أنه لا يحب الظالمين، ولا يهديهم، وينتقم منهم، **ومن النصوص الواردة في ذلك ما يأتي:**

١ - قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [يوسف: ٢٣].

بين الله عَزَّوَجَلَّ في هذه الآية أنَّ الظالم لا يفلح في الدنيا ولا في الآخرة، وهذا فيه بيان واضح لتحريم الظلم، وسوء عاقبته؛ ولذا قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى في الآية الأخرى: ﴿وَبِئْسَ مَثْوَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ١٥١](١).

٢- قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: ١٠٢].

في هذه الآية يبين الله عَزَّوَجَلَّ فيها سنته في أهل الظلم، وأنه يأخذهم أخذًا أليمًا شديدًا، فجاءت هذه الآية في سورة هود بعد أن ذكر الله عددًا من الظالمين الذين انتقم الله منهم، فبين في هذه الآية أنه كما أخذتُ أيها الناس أهل هذه القرى التي قصصتُ عليكم نبأ أهلها بما أخذتهم به من عذاب، على خلافهم أمري، وظلمهم، وتكذيبهم لرسلي، فكذلك أخذي القرى وأهلها إذا ظلموا، فهذه عقوبة كل ظالم، ظلم نفسه بالشرك والكفر، أو ظلم عباد الله بالاعتداء عليهم؛ ولذا جاء عن أبي موسى الأشعري رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنَّ الله ليملي للظالم، حتى إذا أخذه لم يفلته**»، ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: ١٠٢]»(٢)(٣).

٣- قوله جَلَّجَلَالُهُ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۚ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [إبراهيم: ٤٢].

في هذه الآية تسلية للمظلوم وتهديد للظالم، حيث أمهلهم وأدر عليهم

(١) انظر: تفسير الطبري (١١/ ٢٩٧)، تفسير السعدي (ص٣٩٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، برقم (٤٦٨٦)، ومسلم في صحيح، كتاب البر والصلة والآداب، برقم (٢٥٨٣).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٥/ ٤٧٤)، تفسير ابن كثير (٤/ ٣٤٩).

الأرزاق، وتركهم يتقلبون في البلاد آمنين مطمئنين، فليس في هذا ما يدل على حسن حالهم، فإنَّ الله يملي للظالم ويمهله ليزداد إثمًا، حتى إذا أخذه لم يفلته[(١)].

٤- عن معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنَّ رسول الله ﷺ قال له لما بعثه إلى أهل الكتاب في اليمن: «... **واتقِ دعوة المظلوم؛ فإنه ليس بينها وبين الله حجاب**»[(٢)].

فأخبره النبي ﷺ أنَّ الله ينتصر للمظلوم، وينتقم من الظالم في هذه الدنيا قبل الآخرة، وأنه ليس بين دعوة المظلوم وبين الله حجاب، فيجيبها الله عَزَّوَجَلَّ؛ ولذا تجد شواهد ذلك في الدنيا معلومة، فلا يطول أمد الظالم، ولا بد أن يأتي يوم ينتقم الله فيه من الظالم.

ونصوص الكتاب والسُّنة في هذا المعنى كثيرة جدًّا، والمراد هنا أنَّ الإسلام يأمر بالعدل، ويحرم الظلم تحريمًا مغلظًا، ولا يرضى به، بل أخبر الله أنه ينتقم من صاحبه في الدنيا والآخرة.

ومواجهة الظلم والظلمة في الإسلام يكون بما يحقق المصلحة للمجتمعات، ولا يكون بالفوضى والدمار والهلاك للأمم والمجتمعات.

ثانيًا: جعل الله عَزَّوَجَلَّ الغاية التي خلق من أجلها الإنس والجن هي عبادته وحده لا شريك له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، كما قال جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فيجب أن يكون عليها مدار الإنسان في حياته، فكل ما يحقق هذه الغاية ينبغي على الإنسان أن يسعى إليه، وكل ما يصرفه عن هذه الغاية ينبغي عليه أن يبتعد عنه، فهو لم يخلق إلَّا لعبادة ربه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ومتى ما حقق

(١) انظر: تفسير البغوي (٣/ ٤٥)، زاد المسير (٤/ ٣٦٩)، تفسير السعدي (ص٤٢٧).
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، برقم (١٤٩٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، برقم (١٩).

هذه العبودية سعد في الدنيا والآخرة، كما قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]، فالسعادة والحياة الطيبة في تحقيق العبودية لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَى، وليس في الفوضى والثورات وغير ذلك مما يدعو إليه فلاسفة الغرب المعاصرون، فما يدعون إليه منافٍ للغاية التي خلق الله من أجلها الجن والإنس؛ ولذلك لم تحقق هذه الأفكار الثورية سعادة مستقرة للإنسان، بل نقلته من شقاء إلى شقاء بصورة أخرى، فمن تسلط رجال الكنيسة إلى تسلط الهوى والشيطان، وظلم الرأسمالية والاشتراكية وغيرها.

ثالثًا: أمر الإسلام بكل ما يحقق المصلحة في الدنيا والآخرة، ونهى عن كل فوضى وفساد وشر في الدنيا والآخرة، وسبق ذكر أدلة على ذلك في المطلب السابق، ومما أمر الله عَزَّوَجَلَّ به استتباب الأمن، والسعي إلى ذلك، ونهى عن كل ما يكون سببًا لذهاب الأمن والأمان في المجتمعات، وبين سُبْحَانَهُوَتَعَالَى أنَّ الأمن نعمة ينبغي المحافظة عليها، كما قال جَلَّجَلَالُهُ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت: ٦٧]، وامتن على العرب بأن جعلهم في أمن وأمان فقال: ﴿فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۢ﴾ [قريش: ٣- ٤].

ومن نظر إلى الفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين ومن تبعهم، وجدهم يدعون إلى ما يذهب الأمن من الفوضى والانقلابات وغير ذلك، وهذا منافٍ لمنهج الإسلام.

رابعًا: أمر الله عَزَّوَجَلَّ بالاجتماع والائتلاف، ونهى عن التفرق والاختلاف، كما قال جَلَّجَلَالُهُ: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال

جَلَّ وَعَلَا: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥]؛ وذلك لأنَّ في الاجتماع صلاح الدين والدنيا، وفي الفرقة والاختلاف فساد الدين والدنيا.

ومن نظر في فكر فلاسفة الغرب المعاصرين وجد أنهم دعاة فرقة واختلاف، فهم يدعون إلى أن يأخذ كل إنسان حقه بنفسه، وإلى الثورات والانقلابات التي تفرق المجتمعات ولا تجمعها.

خامسًا: أمر الإسلام بطاعة ولاة أمور من المسلمين في غير معصية، ونهى عن الخروج عليهم، بل رتب الوعيد على من خرج عليهم حتى ولو كانوا أهل ظلم وجور، **والنصوص في ذلك كثيرة جدًّا، منها ما يأتي**:

١- قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

في هذه الآية الأمر الصريح من الله جَلَّ وَعَلَا بطاعة ولاة الأمور من المسلمين، ولم يشترط العدل أو الصلاح أو غير ذلك، وهذا المعنى جاء تأكيده في سنة النبي ﷺ كما سيأتي.

٢- عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال النبي ﷺ: «**من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرًا فيموت إلَّا مات ميتة جاهلية**»[(١)].

وهذا الحديث فيه التصريح أنَّ العبد إذا رأى ما يكره من الولاة فإنَّ الواجب عليه الصبر، وليس الثورات ونحوها مما يدعو إليه فلاسفة الغرب المعاصرون

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «**أمورًا تنكرونها**» (٩/ ٤٧)، برقم: (٧٠٥٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر (٣/ ١٤٧٧)، برقم: (١٨٤٩).

ومن تبعهم، ثم ذكر الرسول ﷺ الوعيد على من لم يصبر، وخرج على ولاة أمره، أنه يموت كما يموت أهل الجاهلية.

٣- عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «**عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك، ومنشطك ومكرهك، وأثرة عليك**»(١).

والمعنى أنه تجب طاعة ولاة الأمور فيما يشق وتكرهه النفوس وغيره، مما ليس بمعصية، فإن كانت معصية فلا سمع ولا طاعة، والأثرة: الاستئثار والاختصاص بأمور الدنيا عليكم، أي: اسمعوا وأطيعوا وإن اختص الأمراء بالدنيا، ووقع الظلم عليكم، ولم يوصلوكم حقكم مما عندهم(٢).

ولهذه النصوص الكثيرة استقر إجماع أهل السُّنة والجماعة على وجوب طاعة ولاة أمور المسلمين في غير معصية الله عَزَّوَجَلَّ، وحكى الإجماع جمع غفير منهم، قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ مبينًا عقيدة أهل السُّنة والجماعة في ذلك: «أصول السُّنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، والاقتداء بهم... ومن السُّنة اللازمة التي من ترك منها خصلة لم يقبلها ويؤمن بها لم يكن من أهلها... والسمع والطاعة للأئمة، وأمير المؤمنين؛ البر والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع الناس عليه ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين... ومن خرج على إمام المسلمين وقد كان الناس اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلافة بأي وجه كان بالرضا أو بالغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله ﷺ، فإن مات الخارج

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية (٣/ ١٤٦٧)، برقم: (١٨٣٦).

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم (١٢/ ٢٢٥).

عليه مات ميتة جاهلية، ولا يحل قتال السلطان، ولا الخروج عليه لأحد من الناس، فمن فعل ذلك فهو مبتدع على غير السُّنة والطريق»[(١)].

فهذه النصوص الشرعية جاءت لحفظ مصالح الناس في أمنهم واستقرارهم، وهي تبين منافاة الإسلام للفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين ومن تبعهم الذين يقوم فكرهم على خلاف هذه النصوص، فالحل عندهم عند رؤية ما يكرهون هو الخروج والثورة وغير ذلك مما يسبب الفوضى والدمار.

سادسًا: إذا كان الحاكم كافرًا ظالـمًا قويًّا لا يمكن مواجهته لعدم القدرة على ذلك، فإنَّ الإسلام لا يأمر بمواجهته؛ لأنَّ ذلك سبب للهلاك والفوضى في المجتمعات، وسبب لسفك الدماء وانتهاك الأعراض، وغير ذلك من المفاسد؛ لذا يأمر الإسلام بالصبر والهجرة مما يحقق المصلحة في عبادة الله عَزَّوَجَلَّ، وهذا أدلته في القرآن والسُّنة كثيرة جدًّا، فغالب الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كان أقوامهم وحُكَّامهم مستبدين ظلمة، ولم يأمرهم الله بمواجهتهم، بل أمر بالصبر والدعوة إلى التوحيد، ومن أشهر أولئك المستبدين الظلمة على مر التاريخ فرعون، وكان موسى؛ رجلًا قويًّا شجاعًا، ومع ذلك لم يأمره الله عَزَّوَجَلَّ ولم يأمر قومه بالخروج على فرعون؛ لأنه لا قدرة لهم على ذلك، بل أمرهم الله بالصبر، ثم أمرهم بالخروج من تلك المدينة، فلما امتثلوا أمر الله بالصبر وعدم المواجهة جاءهم النصر والفرج من عند الله كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَـٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَـٰرِبَهَا ٱلَّتِى بَـٰرَكْنَا فِيهَا ۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُوا۟ ۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٧].

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة، للالكائي (١/ ١٧٥).

فبين الله عَزَّوَجَلَّ أنَّ سبب نصره أنهم فعلوا ما أمرهم الله به فقال: ﴿بِمَا صَبَرُواْ﴾ [الأعراف: ١٣٧]، وليس بثورتهم ولا خروجهم ولا غير ذلك، وإنما عملوا بشرع الله والصبر على أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وكذلك رسول الهدى ﷺ وأصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في مكة لم يبحثوا عن الملك والرئاسة، ولا أمرهم الله بمواجهة عدو لا قدرة لهم عليه، مع أنَّ بعض الصحابة قتل بسبب التعذيب؛ ولذلك شرع الله عَزَّوَجَلَّ لهم الخروج من تلك الديار، فشرع لهم الهجرة، وهاجر بعضهم الهجرة الأولى إلى الحبشة، ثم شرع لهم الهجرة إلى المدينة، فلما استقر النبي ﷺ في المدينة، وأصحبت للمسلمين قدرة وقوة أذن الله لهم بالجهاد الذي يحقق مصالح الدين والدنيا.

وجميع ما سبق: يبين منافاة الإسلام للفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين ومن تأثر بهم، وغيرهم الذين يخرجون على كل حال بما يسبب الفوضى والهلاك، أو ينقلهم من شقاء إلى شقاء آخر، ولا يحقق لهم مصلحة دينية ولا دنيوية.

المبحث الثالث:

المقارنة بين مآلات المنهج الإسلامي ومنهج الفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين في الإصلاح

وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: مآلات ونتائج المنهج الإسلامي في الإصلاح وفق عقيدة أهل السُّنة والجماعة.

المطلب الثاني: مآلات ونتائج الفكر الثوري الغربي المعاصر في الإصلاح وفق نظرياتهم.

المطلب الأوَّل:

مآلات ونتائج المنهج الإسلامي في الإصلاح وفق عقيدة أهل السُنة والجماعة

سبق أنَّ الإسلام أرشد الناس إلى ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، وقد بين الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنَّ من سار على المنهج الرباني الذي أرسل به رسوله ﷺ فسيتحقق له مصالح الدين والدنيا، وقد شاهد الناس صدق ذلك في تاريخ البشر مرارًا، فكل من سار على هدى الله عَزَّوَجَلَّ وجد الخير في الدين والدنيا، والأمثلة على ذلك كثيرة جدًّا، **وأذكر مثالين على ذلك على سبيل الاختصار:**

١- ما ذكره الله عن موسى؛ وقومه، فقد كان بنو إسرائيل يعانون ظلمًا واستبدادًا من أشد أنواع الظلم التي مرت على تاريخ البشرية، وكان حالهم كما أخبر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٤]، ومع ذلك لم يأمرهم الله ولا رسوله موسى؛ بالفوضى والثورات، وإنما أمرهم الله بأن يقيموا شرعه ويصبروا على ذلك، وبشرهم بأنَّ العاقبة لهم إن ثبتوا على ذلك، كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَٱجْعَلُوا۟ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٨٧]، وأمرهم موسى؛ بأمر الله كما أخبر الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱلْأَرْضَ

لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [الأعراف: ١٢٨]، فلما قاموا بما أمرهم الله به من الصبر والعمل بشرعه، تحقق لهم وعد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في فترة وجيزة، فغالبهم رأى نصر الله وفرجه، وقال عَزَّوَجَلَّ عن مصير الظالم فرعون ومن كان معه، ومبينًا فرجه على من استجاب لأمره، واستقام على شرعه: ﴿ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ ﴿١٣٦﴾ وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَٰرِبَهَا ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا ۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُوا۟ ۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ ﴾ [الأعراف: ١٣٦- ١٣٧]، فبين الله عَزَّوَجَلَّ أنَّ العاقبة الحسنة إنما تحققت لهم ﴿بِمَا صَبَرُوا۟﴾، وأنَّ الله تولَّى تدمير عدوهم؛ لأنهم أطاعوا أمره، وعملوا بشرعه، وصبروا على ذلك[١].

والخلاصة: أنهم لما امتثلوا أمر ربهم عَزَّوَجَلَّ تحقق لهم ما يريدون من التخلص من ظلم عدوهم.

٢- ما حصل للنبي ﷺ وأصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فقد كانوا قلة مضطهدين يعانون ظلمًا عظيمًا دون أي ذنب اقترفوه، وكان حالهم كما قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِى ٱلْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ ٱلنَّاسُ فَـَٔاوَىٰكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِۦ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [سورة الأنفال: ٢٦]، فكانوا قلة وفي خوف، يستضعفهم الظلمة والمستبدون[٢]، فواجهوا هذا الظلم بما أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى من إقامة توحيده والعمل بشرعه، مع الصبر على أعدائه، ولم يواجهوا الظلم بالثورات والفوضى كما يُنظِّر له فلاسفة الغرب وأتباعهم، وقد وعد الله عَزَّوَجَلَّ

(١) انظر للاستزادة: تفسير الطبري (١٠/ ٤٠٤- ٤٠٧)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٤٦٦-٤٦٧).
(٢) انظر للاستزادة: تفسير الطبري (١١/ ١١٧- ١٢٠)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٤٠-٤١).

العباد أنهم إن أقاموا شرعه فسيكون لهم التمكين والقوة لدينهم، والاستخلاف في الأرض، وليبدلن حالهم من خوف إلى أمن وخير، وسيتغير أمرهم إلى خير حال، كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥].

فلما عمل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بذلك، وكانوا مطيعين لله عَزَّوَجَلَّ ولرسوله ﷺ، مؤمنين بصدق وعد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، حصل لهم ما وعدهم الله به في فترة وجيزة، خلال ما يقرب من عشرين سنة، فتح الله لهم مكة التي كانوا يستضعفون فيها، وأظهرهم الله على عدوهم، وأذل الله الظلمة الذين لم يؤمنوا به، وجعل الله ذلك عبرة تتلى في كتابه إلى يوم القيامة.

وما جعله الله عَزَّوَجَلَّ لهم من النصر ليس خاصًّا بهم، إنما هو لكل من سار على نهجهم، فإنَّ وعد الله عامٌّ لكل من عمل بذلك كما هو ظاهر في الآيات السابقة وما جاء في معناها.

والخلاصة: أنهم لما عملوا بشرع الله عَزَّوَجَلَّ تحقق لهم التخلص من أعدائهم، وأظهرهم الله عليهم.

ويتلخص من النقاط السابقة: أنَّ الإسلام جاء بما يحقق مصالحة الدين والدنيا، وبما يستقر به الأمن والحياة الرغيدة للأفراد والمجتمعات، بخلاف ما عليه الفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين ومن تأثر بهم وسار على نهجهم الثوري.

المطلب الثاني:
مآلات ونتائج الفكر الثوري الغربي المعاصر
في الإصلاح وفق نظرياتهم

لو نظرنا في مآلات ونتائج الفكر الثوري الغربي المعاصر في الإصلاح وفق نظرياتهم، وما قدَّمه فلاسفة الغرب المعاصرون وأتباعهم نحو مَن استجابوا لهم، لما رأينا خلاصًا من شر، ولا تحقق خير، بل هم يتنقلون من شقاء إلى شقاء منذ أكثر من قرنين، تستبد طائفة بالأمور، ويعاني كثير من الناس من شقاء المعيشة وضنك الحياة وغير ذلك، فثوراتهم منذ قرنين تقريبًا سفكت فيها دماء، وذهب فيها ضحايا، والنتيجة مقاربة لما كان في السابق في المضمون، مع تغير الأحوال والوسائل، إضافة إلى عبادة الهوى والشيطان، والإلحاد، حيث نقلتهم الثورات من ظلم واستبداد الكنيسة إلى ظلم غيرهم من رؤوس الأنظمة الرأسمالية أو الاشتراكية أو غيرها، وشواهد هذا كثيرة؛ ولذا تكثر في تلك المجتمعات حالات الانتحار والفوضى والتضجر والشذوذ وغير ذلك[(١)].

كما نتج من جرَّاء الفكر الثوري الغربي المعاصر كثيرًا من الأمور السيئة التي ما زال يعج بها المجتمع الغربي حتى اليوم؛ **منها الآتي**:

(١) انظر: الإلحاد المعاصر، سماته، وأسبابه، وعلاجه، لسوزان المشهراوي (ص٩٧٧- ١٠٠١).

أوَّلًا: هدم القيم والثوابت.

إنَّ من أخطر مآلات الفكر الثوري الغربي هو هدم وتفكيك القيم الأخلاقية والاجتماعية والأُسريَّة المستقرة؛ فباسم التحرر، تم الطعن في مؤسسة الأسرة، وتشويه مفهوم الهويَّة، ومحاربة الدِّين باعتباره عائقًا أمام التقدم والرقي والحضارة -كما يزعمون- وتحولت الحريَّة من قيمةٍ ساميةٍ إلى مطيَّةٍ لهدم الحدود بين الحق والباطل، والفضيلة والرذيلة، وشيوع الفوضى والإباحيَّة نتيجة الفكر الثوري التحرري.

ثانيًا: استعمال العنف كأداة للتغيير والتدمير.

لم يكن الفكر الثوري مجرد تنظير فكري عند فلاسفة الغرب المعاصرين، بل ارتبط في كثير من تطبيقاته بالعنف والقتل والإسراف في الدماء، وظهور العنصريَّة والطغيان المادي؛ فالثورة الفرنسيَّة مثلًا -رغم شعاراتها الجميلة- خلَّفت وراءها مشاهد مِن الإعدام الجماعي، والإرهاب السياسي، والانهيار الأخلاقي، وكذا الداروينيَّة والشيوعيَّة الماركسيَّة الإلحاديَّة الماديَّة التي اجتثَّت الملايين من الأرواح باسم العدالة الطبقية، ومحاربة الأغنياء والأثرياء، وحتى الحركات الثوريَّة الحديثة في الغرب، مثل الحركات اليمينيَّة واليساريَّة المتطرفة لم تسلم من السقوط في دائرة العنف الدموي، ولا أدلَّ على ذلك مما خلَّفته الحرب العالميَّة الأولى والثانيَّة من ملايين القتلى والجرحى وراءها، إلَّا دليلًا واضحًا على نتاج هذا الفكر الثوري الغربي الدموي.

ثالثًا: تصدير الأزمات إلى العالم.

بعد انتهاء الحرب العالميَّة الأولى والثانية في النصف الأوَّل مِن القرن العشرين،

لم يتوقف أثر الفكر الثوري الغربي على الداخل الأوروبي والأمريكي فحسب، بل امتد إلى العالم بأسره، عبر الأدوات الإعلاميَّة، والمنظمات الدوليَّة، والتدخلات السياسيَّة والثقافيَّة والتجاريَّة والعسكريَّة، وأُعيد تشكيل مجتمعات بأكملها على مقاسات هذه الفلسفات الثوريَّة المنفصلة عن الواقع المحلي للدول، مما أحدث اضطرابات عميقة في الهُويَّة والاستقرار السياسي والاجتماعي والثقافي والقيم العُرفيَّة لدى تلك الشعوب التي صُدِّر لها هذا الفكر الثوري التخريبي[(١)].

خلاصة مما سبق: أنَّ من مآلات الفكر الثوري الغربي المعاصر هو إحداث الفوضى والاضطرابات، وظهور نزعات الشر والفساد، والإرهاب والإرعاب، والإلحاد المادي، والعنف السياسي والعسكري والاجتماعي، والانحلال الأخلاقي، وافتعال الأزمات الاقتصاديَّة، والحروب الطاحنة، وهدم الأُسر وضياعها، ومحاربة القيم والفضيلة.

(١) انظر: الماركسية والنظرية الثورية، لكورنيليوس كاستورياديس (ص١١٨- ١٢٠)، والماركسية والحركات الثورية المعاصرة، لبيار نافيل (ص١١٧- ١١٨)، والإلحاد وآثاره في الحياة الأوربية الحديثة، لصالح إسحاق بامبا (ص١٦٧- ١٧٧).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

في ختام هذا البحث المختصر أذكر أهم النتائج:

١- فكر فلاسفة الغرب المعاصرين يدعو إلى الفوضى وعدم الالتزام بالأنظمة والقيم الدينية والمجتمعية.

٢- فلاسفة الغرب المعاصرون دعاة إلى الفكر الثوري بمفهومه الشامل، من الثورات السياسية والاجتماعية والدينية.

٣- خطورة من يروج لفكر فلاسفة الغرب المعاصرين بأي وسيلة كانت؛ لأنَّ ذلك ترويج لفكرهم الثوري الهادم للأديان والأوطان.

٤- وسطية دين الإسلام في جميع العقائد والأحكام.

٥- تحريم الظلم في دين الإسلام تحريم مغلظ، فتوعد الله الظالم بالخزي في الدنيا والعذاب في الآخرة.

٦- مواجهة الظلم في شريعة الإسلام يكون بما يحقق المصلحة للأمم والمجتمعات، وليس بالفوضى والثورات والإفساد.

٧- لم يقدم فلاسفة الغرب المعاصرون لمجتمعاتهم حياة سعيدة، بل نقلهم

بالثورات من ظلم واستبداد الكنيسة إلى ظلم غيرهم من الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية وغيرها.

٨- كل من سار على شرع الله عَزَّوَجَلَّ ونهج رسله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، أفلح في الدنيا والآخرة، ونجاه الله من الظلمة والمستبدين، وتحقق لهم خير الدين والدنيا.

أسأل الله لي ولمن يقرأ هذا البحث الهدى والسداد والقبول والبركة في الأعمال والأقوال، ومرافقة نبينا ﷺ في أعلى جنان الخلد.

فهرس المصادر والمراجع

١- إرادة القوة: فريدريك نيتشه، ترجمة وتقديم: محمد الناجي، الناشر: إفريقيا الشرق، المغرب، ط١، ٢٠١١م.

٢- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين الشنقيطي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، عام النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٣- الإلحاد المعاصر، سماته، وأسبابه، وعلاجه: سوزان بنت رفيق المشهراوي، الناشر: مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة، جامعة الأزهر، العدد: (٣٥)، ١٤٤٠هـ- ٢٠١٨م.

٤- الإلحاد وآثاره في الحياة الأوربية الحديثة: صالح إسحاق بامبا، رسالة ماجستير، قسم العقيدة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، تاريخ المناقشة: (١٤٠٠- ١٤٠١هـ).

٥- البيان الشيوعي: كارل ماركس، ترجمه من الألمانية: د/ عصام أمين، الطبعة الأولى، ط١، ١٩٨٧م.

٦- تاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل، الناشر: مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣م.

٧- تفسير ابن عطية = المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابن عطية الأندلسي، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.

٨- تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم: ابن كثير الدمشقي، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٩- تفسير البغوي = معالم التنزيل في تفسير القرآن: البغوي الشافعي، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٠- تفسير السعدي = تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: عبد الرحمن السعدي، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

١١- تفسير الطبري = جامع البيان في تأويل القرآن: ابن جرير الطبري، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

١٢- تهذيب اللغة: الأزهري، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

١٣- توماس هوبز فيلسوف العقلانية: الدكتور/ إمام عبد الفتاح إمام، الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، طبعة: ١٩٨٥م.

١٤- الثورة الفرنسية - عرض ونقد في ضوء التربية الإسلامية -: د/ عدنان

حسن باحارث، الناشر: مكتبة إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط١، ١٤٣٣هـ.

١٥- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم: ابن رجب الحنبلي، المحقق: شعيب الأرناؤوط، إبراهيم باجس الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة: السابعة، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

١٦- الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي: جون لوك روسو، ترجمة: محمود شوقي الكيال، الناشر: مطابع شركة الإعلانات الشرقية.

١٧- خطاب ماركس إلى (العصبة الشيوعية) في نيسان = أبريل (١٨٥٠م) حول ثورة (١٨٤٨- ١٨٤٩م) في ألمانيا.

١٨- دائرة معارف القرن العشرين: محمد فريد وجدي، الطبعة الأولى: ١٩١٠م.

١٩- روح الثورات والثورة الفرنسية: غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، الناشر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، طبعة: ٢٠١٢م.

٢٠- زاد المسير في علم التفسير: ابن الجوزي، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢١- سنن ابن ماجه: ابن ماجه القزويني، المحقق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: دار الرسالة العالمية الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

٢٢- سنن الترمذي = الجامع الكبير: محمد بن عيسى الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة النشر: ١٩٩٨م.

٢٣- السنن الكبرى: النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.

٢٤- سير أعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٢٥- شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة والجماعة: أبو القاسم اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، الناشر: دار طيبة، الرياض، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

٢٦- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار الناشر: دار العلم للملايين، بيروت الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٢٧- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: محمد بن حبان، المحقق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الثانية: ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

٢٨- صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ع وسننه وأيامه: محمد بن إسماعيل البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.

٢٩- صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ع: مسلم بن الحجاج النيسابوري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٠- العلمانية: علي فاضل، الناشر: مكتبة النافذة، عام النشر: ٢٠١٨م.

٣١- العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، المحقق: د/ مهدي المخزومي، د/ إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

٣٢- فتح القدير: الشوكاني اليمني، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٣- فلسفة الثورة الفرنسية: غروتويزن، برنار، ترجمة: عيسى عصفور، منشورات: عويدات، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.

٣٤- فلسفة الحق: إيمانويل كانط، الناشر: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٥- الفلسفة السياسية تمهيد موجز جدًّا: ديفيد ميلر، الناشر: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٥م.

٣٦- القول المفيد على كتاب التوحيد: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، محرم ١٤٢٤هـ.

٣٧- الله في الفلسفة الحديثة: كارل ماركس، جيمس كوليز، ترجمة: فؤاد كامل، الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.

٣٨- المادية والثورة: جان بول سارتر، الناشر: منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٦٦م.

٣٩- الماركسية والحركات الثورية المعاصرة: بيار نافيل، الناشر: عويدات للنشر والطباعة، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.

٤٠- الماركسية والنظرية الثورية: كورنيليوس كاستورياديس، ترجمة: كمال اليازجي، الأطروحة الحادية عشر عن فويرباخ.

٤١- المثالية الألمانية: هنس زندكولر، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان.

٤٢- مجموع فتاوى ورسائل العثيمين: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن، دار الثريا، الطبعة: الأولى، ١٤٣٨هـ.

٤٣- المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها: عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، ١٣٩٨هـ.

٤٤- المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

٤٥- مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل الشيباني، المحقق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.

٤٦- مشروع سلم دائم، محاولات فلسفية: إيمانويل كانط، ترجمه وقدم له: د/ نبيل الخوري، الناشر: دار صادر، بيروت، ١٩٨٥م.

٤٧- المعجم الفلسفي: إبراهيم مدكور، الناشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط١، ١٩٨٣م.

٤٨- المعجم الفلسفي: جميل صليبا، الناشر: الشركة العالمية للكتاب، بيروت، تاريخ الطبعة: ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٤٩- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إعداد: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، الناشر: دار الدعوة.

٥٠- المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.

٥١- مقاييس اللغة: أحمد بن فارس الرازي، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر عام النشر: ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

٥٢- منهاج السُّنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، المحقق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٥٣- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: محيي الدين النووي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية: ١٣٩٢هـ.

٥٤- الموسوعة السياسية: عبد الوهاب الكيلالي، الناشر: الموسوعة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ط١، ١٩٧٩م.

٥٥ - الموسوعة العربية الميسرة: علي مولا، الناشر: شركة أبناء شريف الأنصاري للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، المكتبة العربية، ط ٣، ٢٠٠٩م.

٥٦- الموسوعة الفلسفية: روزنتال، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٢م.

٥٧ – موسوعة المورد: منير البعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨١م.

٥٨– الميتافيزيقا: غادة إمام، وبدر الدين مصطفى، الناشر: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمَّان، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

٥٩– نزاع الكليات: إيمانويل كانط، ترجمة: فتحي إنقزو، الناشر: دار صوفيا للنشر والتوزيع، الكويت.

٦٠– النظام القديم والثورة الفرنسية: أليكسي دوتوكفيل، ترجمة: الدكتور/ علي مقلد، الناشر: دار المنشورات العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٦١– نظام جمعية الشغيلة الأممية، كارل ماركس، ترجمة: معز الراجحي وعبد المطلب، موسكو، ط٢، ١٩٦٠م.

٦٢– النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ– ١٩٧٩م.

52-Minhaj alssunt alnabawiat fi naqd kalam alshiyeat alqadariati: Ahmad bin Abdul Halim Ibn Taymiyyah, Researcher: Muhammad Rashad Salem, Publisher: Imam Muhammad bin Saud Islamic University, First Edition: 1406 AH - 1986 AD.

53-Alminhaj sharh sahih muslim bin alhajaji: Muhyi Al-Din Al-Nawawi, publisher: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, Beirut, second edition: 1392 AH.

54-Almawsueat alsiyasiatu: Abdul Wahab Al-Kilali, Publisher: The Arab Encyclopedia for Studies, Publishing and Distribution, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1979 AD.

55- Almawsueat alearabiat almuyasaratu: Ali Mula, Publisher: Sharif Al-Ansari Sons Company for Publishing and Distribution, Beirut, Lebanon, Arab Library, 3rd ed., 2009.

56-Almawsueat alfalsafiati: Rosenthal, translated by: Samir Karam, Al-Tali'ah Publishing and Distribution House, Beirut, Lebanon, 1st ed., 2002.

57-Mawsueat almurdi: Munir Al-Baalbaki, publisher: Dar Al-Ilm Lil-Malayin, Beirut, 1st edition, 1981 AD.

58-Metaphysics: Ghada Imam and Badr Al-Din Mustafa, Publisher: Dar Al-Masirah for Publishing, Distribution and Printing, Amman, Jordan, First Edition, 2012.

59-Nizae Alkilyat: Immanuel Kant, translated by: Fathi Inqzo, publisher: Sofia Publishing and Distribution House, Kuwait.

60-Alnizam alqadim walthawrat alfaransia: Alexis de Tocqueville, translated by: Dr. Ali Muqalled, publisher: Dar Al-Manshurat Al-Arabiya, first edition, 1984 AD.

61-Nizam jameiat alshaghilat al'umamiati: Karl Marx, translated by: Moez Al-Rajhi and Abdul Muttalib, Moscow, 2nd ed., 1960.

62-Alnihayat fi gharayb alhadith wal'athra: Ibn Al-Athir, edited by: Tahir Ahmed Al-Zawi, Mahmoud Muhammad Al-Tanahi, publisher: Al-Maktaba Al-Ilmiyyah, Beirut, 1399 AH - 1979 AD.

42- Majmue fatawaa warasayil aleuthaymin: Muhammad bin Saleh bin Muhammad Al-Uthaymeen, compiled and arranged by: Fahd bin Nasser bin Ibrahim Al-Sulaiman, publisher: Dar Al-Watan, Dar Al-Thuraya, edition: first, 1438 AH.

43-Almadhahib almueasirat wamawqif al'iislam minha: Abdul Rahman Amara, Publisher: Dar Al-Liwaa for Publishing and Distribution, Riyadh, 1398 AH.

44-Al-Mustadrak ala al-Sahihain: Abu Abdullah al-Hakim, edited by: Mustafa Abdul Qadir Atta, publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, first edition: 1411 AH - 1990 AD.

45- Musnad of Imam Ahmad ibn Hanbal: Ahmad ibn Hanbal al-Shaibani, Investigator: Shuaib al-Arna'ut, Adel Murshid, and others, Supervision: Dr. Abdullah ibn Abdul Mohsen al-Turki, Publisher: Al-Risala Foundation, First Edition1421 : AH - 2001 AD.

46-Mashrue salam dayima, muhawalat falsafiatun: Immanuel Kant, translated and introduced by: Dr. Nabil Al-Khoury, publisher: Dar Sader, Beirut, 1985 AD.

47-Almuejam alfalsafi: 'iibrahim madkur, alnaashir: Ibrahim Madkour, Publisher: General Authority for Amiri Printing Affairs, 1st ed., 1983 AD.

48-Almuejam alfalsafi: jamil saliba, alnaashir: Jamil Saliba, Publisher: International Book Company, Beirut, Date of Publication: 1414 AH - 1994 AD.

49-Almuejam alwasiti: The Arabic Language Academy in Cairo, prepared by: Ibrahim Mustafa, Ahmed Al-Zayat, Hamed Abdel Qader, Muhammad Al-Najjar, publisher: Dar Al-Da'wa.

50-Almufradat fi gharayb alqurani: Al-Raghib Al-Isfahani, Researcher: Safwan Adnan Al-Dawudi, Publisher: Dar Al-Qalam, Dar Al-Shamiya, Damascus, Beirut, Edition: First, 1412 AH.

51-Maqayis allughati: 'ahmad bin faris alraazi, almuhaqiqa: eabd alsalam muhamad harun, alnaashir: dar alfikr eam alnashri: 1399h - 1979m.

Muhammad Fuad Abdul-Baqi, publisher: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, Beirut.

30-Aleilmaniatu: eali fadili, alnaashir: Ali Fadel, Publisher: Al-Nafiza Library, Year of Publication: 2018 AD.

31-Al-Ain: Al-Khalil bin Ahmed Al-Farahidi, Investigator: Dr. Mahdi Al-Makhzoumi, Dr. Ibrahim Al-Samarra'i, Publisher: Dar and Library of Al-Hilal.

32-Fath al-Qadir: Al-Shawkani al-Yemeni, Publisher: Dar Ibn Kathir, Dar al-Kalim al-Tayyib, Damascus, Beirut, Edition: First, 1414 AH.

33-Falsafat althawrat alfaransiat: Grothuyzen, Bernard, translated by: Issa Asfour, Publications: Awidat, Beirut, 2nd ed., 1982 AD.

34- Falsafat alhaqi: Immanuel Kant, Publisher: Faculty of Arts and Humanities, Rabat, Morocco, First Edition, 2007.

35-Alfalsafat alsiyasiat tamhid mujaz jddan: David Miller, Oxford University Press, 1995.

36-Alqawl almufid ealaa kitab altawhidi: Muhammad bin Saleh bin Muhammad Al-Uthaymeen, Publisher: Dar Ibn Al-Jawzi, Kingdom of Saudi Arabia, Edition: Second, Muharram 1424 AH.

37-Allah fi alfalsafat alhadithati: Karl Marx, James Collis, translated by: Fouad Kamel, publisher: Quba House for Printing, Publishing and Distribution, Cairo, 1st ed., 2003.

38-Almadiyat walthawratu: Jean-Paul Sartre, Publisher: Dar Al-Adab Publications, Beirut, Lebanon, Second Edition, 1966.

39-Almarkisiat Walharakat Althawriat Almueasiratu: Pierre Naville, Publisher: Awidat Publishing and Printing, Jordan, First Edition, 1975.

40-Almarkisiat Walnazariat Althawriatu: Cornelius Castoriadis, translated by Kamal Al-Yaziji, The Eleventh Thesis on Feuerbach.

41- Almithaliat al'almaniatu: Hans Zandkohler, Publisher: Arab Research Network, Beirut, Lebanon.

zaq Al-Mahdi, Publisher: Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, Edition: First, 1422 AH.

21-Sunan Ibn majaha: Ibn Majah Al-Qazwini, Researcher: Shuaib Al-Arna'ut, Publisher: Dar Al-Risalah Al-Alamiyyah, Edition: First, 1430 AH - 2009 AD.

22-Sunan altirmidhii = aljamie alkabira: Muhammad bin Isa Al-Tirmidhi, Researcher: Bashar Awad Marouf, Publisher: Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut, Year of Publication: 1998 AD.

23-Alsunan alkubraa: alnasayiy, tahqiqu: Hassan Abdel Moneim Shalabi, supervised by: Shu'ayb Al-Arna'ut, publisher: Al-Risala Foundation, Beirut, first edition: 1421 AH - 2001 AD.

24-Sayr 'Alam Alnubala'i: Shams al-Din al-Dhahabi, Investigator: A group of investigators under the supervision of Sheikh Shuaib al-Arna'ut, Publisher: Al-Risala Foundation, Edition: Third, 1405 AH - 1985 AD.

25- Sharah 'usul aietiqad 'ahl alssunt waljamaeati: Abu al-Qasim al-Lalaka'i, edited by: Ahmad bin Saad bin Hamdan al-Ghamdi, publisher: Dar Taybah, Riyadh, edition: eighth, 1423 AH - 2003 AD.

26-Alsihah taj allughat wasihah alearabiat: Al-Jawhari Al-Farabi, edited by: Ahmed Abdel Ghafour Attar, publisher: Dar Al-Ilm Lil-Malayin, Beirut, edition: fourth 1407 AH - 1987 AD.

27-Sahih abn hibaan bitartib abn bilban: Muhammad Ibn Hibban, edited by: Shu'ayb al-Arna'ut, publisher: Al-Risala Foundation, Beirut, second edition: 1414 AH - 1993 AD.

28-Sahih albukharii = aljamie almusnad alsahih almukhtasar min 'umur rasul allah e wasunanuh wa'ayaamahu: Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, Researcher: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasir, Publisher: Dar Tawq Al-Najah, First Edition: 1422 AH.

29-Sahih muslim = almusnad alsahih almukhtasar binaql aleadl ean aleadl 'iilaa rasul allah ei: Muslim bin Al-Hajjaj Al-Naysaburi, verified by:

9-Tafsir albaghawi = maealim altanzil fi tafsir alqurani: al-Baghawi al-Shafi'i, Investigator: Abd al-Razzaq al-Mahdi, Publisher: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, Edition: First, 1420 AH.

10-Tafsir alsaedi = taysir alkarim alrahman fi tafsir kalam almanani: Abd al-Rahman al-Sa'di, Investigator: Abd al-Rahman bin Mu'alla al-Luwaihaq, Publisher: Al-Risalah Foundation, Edition: First 1420 AH - 2000 AD.

11-Tafsir altabarii = jamie albayan fi tawil alqurani: Ahmad Muhammad Shakir, Publisher: Al-Risala Foundation, First Edition: 1420 AH - 2000 AD.

12-Tahdhib allughati: al'azhari, almuhaqaqi: Muhammad Awad Mara'b, Publisher: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, Beirut, Edition: First, 2001 AD.

13- tumas hubz faylasuf aleaqlaniati: Dr. Imam Abdel Fattah Imam, Publisher: Dar Al Thaqafa for Publishing and Distribution, Edition: 1985 AD.

14-Althawrat alfaransiat - eurd wanaqd fi daw' altarbiat al'iislamiat -: Dr. Adnan Hassan Baharith, Publisher: Islamic Heritage Revival Library, Makkah Al-Mukarramah, 1st ed., 1433 AH.

15-Jamie aleulum walhukm fi sharh khamsin hdythan min jawamie alkalm: Ibn Rajab al-Hanbali, Researcher: Shu'ayb al-Arna'ut, Ibrahim Bajis, Publisher: Al-Risala Foundation, Beirut, Edition: Seventh, 1422 AH - 2001 AD.

16-Alhukumat almadaniat wasilatuha binazariat aleaqd alaijtimaeii: Jean-Luc Rousseau, translated by: Mahmoud Shawqi Al-Kayyal, publisher: Eastern Advertising Company Presses.

17-Khitab markis 'iilaa (aleasbat alshuyueiati) fi nisan = April 1850 AD about the revolution (1848-1849 AD) in Germany.

18-Dayirat maearif alqarn aleishrina: Muhammad Farid Wajdi, First Edition: 1910 AD.

19-Ruh althawrat walthawrat alfaransiat: Gustave Le Bon, translated by: Adel Zaiter, publisher: Hindawi Foundation for Education and Culture, edition: 2012 AD.

20-Zad almasir fi eilm altafsiri: Ibn Al-Jawzi, Investigator: Abdul Raz

Index of sources and references

1- Iiradat Alquati: Friedrich Nietzsche, translated and introduced by: Muhammad Al-Naji, publisher: Africa East, Morocco, 1st ed., 2011.

2-Adwa' albayan fi 'iidah alquran bialqurani: Muhammad Al-Amin Al-Shanqiti, Publisher: Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, Lebanon, Year of Publication: 1415 AH - 1995 AD.

3-Al'illhad Almueasiru, Simatuhi, Wa'asbabuhu, Waeilajuhi: Susan Bint Rafeeq Al-Mashharawi, Publisher: Journal of the College of Islamic and Arabic Studies for Boys in Cairo, Al-Azhar University, Issue: (35), 1440 AH - 2018 AD.

4-Al'iilhad Watharuh fi Alhayat Al'uwrubiyat Alhadithati: Saleh Ishaq Bamba, Master's thesis, Department of Creed, College of Sharia and Islamic Studies, Umm Al-Qura University, discussion date: (1400-1401 AH).

5-Albayan alshuyueiu: karl markis, tarjamah min al'almaniati: Karl Marx, translated from German by Dr. Essam Amin, first edition, 1st ed., 1987.

6-Tarikh alfalsafat algharbiati: Bertrand Russell, Publisher: Hindawi Foundation, 2023 AD.

7-Tafsir aibn eatiat = almuharir alwajiz fi tafsir alkitaab aleaziza: ibn Atiyah al-Andalusi, Investigator: Abd al-Salam Abd al-Shafi Muhammad, Publisher: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, First Edition: 1422 AH.

8-Tafsir abn kathir = tafsir alquran aleazimi: Ibn Kathir al-Dimashqi, Investigator: Sami bin Muhammad Salamah, Publisher: Dar Taybah for Publishing and Distribution, Edition: Second 1420 AH - 1999 AD.

فهرس الموضوعات

الفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين ٣٧٩

ملخص البحث ٣٨١

Abstract ٣٨٢

المقدمة ٣٨٣

التمهيد: مفهوم الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين ٣٩١

المطلب الأوَّل: تعريف الفكر لغةً واصطلاحًا ٣٩٢

المطلب الثاني: تعريف الثورة لغةً واصطلاحًا ٣٩٦

المطلب الثالث: المقصود بفلاسفة الغرب المعاصرين ٣٩٩

المبحث الأوَّل: معالم الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين ٤٠٠

المطلب الأوَّل: الدعوة إلى الفوضى والتنظير لها ٤٠١

المطلب الثاني: تبني الثورات والتنظير لها والدعوة إليها ٤١٠

المبحث الثاني: نقد مبادئ الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين وفق عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة ٤٢١

المطلب الأوَّل: نقد مبادئ الفكر الثوري لدى فلاسفة الغرب المعاصرين ٤٢٢

المطلب الثاني: نقد دعوتهم إلى الفوضى وتبني الثورات..... ٤٢٦

المبحث الثالث: المقارنة بين مآلات المنهج الإسلامي ومنهج الفكر الثوري عند فلاسفة الغرب المعاصرين في الإصلاح ... ٤٣٤

المطلب الأوَّل: مآلات ونتائج المنهج الإسلامي في الإصلاح وفق عقيدة أهل السُّنة والجماعة ٤٣٥

المطلب الثاني: مآلات ونتائج الفكر الثوري الغربي المعاصر في الإصلاح وفق نظرياتهم ٤٣٨

الخاتمة..... ٤٤١

فهرس المصادر والمراجع..... ٤٤٣

Index of sources and references ٤٥٦

فهرس الموضوعات..... ٤٥٧

مجلة الدراسات العقدية

فلسفة الخلود وإشكاليات الخلود الرقمي
«دراسة عقدية نقدية»

Philosophy of Immortality and the problems of Digital Immortality: A Critical Theological Study

إعداد:
د. هيام عباس عبد العال محمود
أكاديمية مصرية، أستاذ مشارك بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة،
كلية الشريعة، بجامعة القصيم

Prepared by:
Dr. Hiyam Abbas Abdel Aal Mahmoud
An Egyptian academic, Associate Professor in the
Department of Creed and Contemporary Ideologies,
College of Sharia, Qassim University

Email: h.Mahmoud@qu.edu.sa

تاريخ استلام البحث A Research Receiving Date	تاريخ اعتماد البحث A Research Approving Date
١٥/ ٨/ ١٤٤٦هـ – 14/ 2/ 2025 CE	١١/ ١/ ١٤٤٧ هـ – 6/ 7/ 2025 CE

تاريخ نشر البحث A Research publication Date	
رجب ١٤٤٧هـ	January 2026 CE
DOI: 10.36046/0793-018-037-007	

الجمعية العلمية السعودية لعلوم العقيدة والأديان والفرق والمذاهب
Saudi Society for Theological Sciences

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

حظيت فكرة الخلود بالاهتمام في كافة مجالات التفكير البشري، العلم والدين والفلسفة، فنوقشت لدى أرسطو وأفلاطون قديمًا كحالة من عدم التغير، وفي الفلسفة الحديثة ناقشها «ديكارت وكانت» في سياق الوجود والزمان، وفي البوذية والهندوسية كحالة تحرر من الدورة الخلقية المتمثلة في عقيدة التناسخ. وتناول الإسلام الاعتقاد بالخلود فيما يخص الدار الآخرة، إما في الجنة أو في النار. وفي النصرانية الخلود بعد المحاسبة. وفي اليهودية يكون بعد الموت. وكان للعلم تجارب لتحقيق الخلود، فبحثه من خلال اتجاهات ثلاثة: الخلود البيولوجي: لإطالة الحياة البشرية، والخلود الافتراضي: باستخدام التكنولوجيا لإنشاء حياة افتراضية خالدة، والخلود الكوانتومي: أي التحول الرقمي لاستمرار الوعي بعد الموت؛ ذلك لإثبات أن حلم الخلود قد يصبح ممكنا من خلال اختيار البشر لعملية الخلود الرقمي. وسبب اختيار الموضوع إلى أن نظريات الخلود والأفكار التي تناولتها تُعد في حقيقتها إرهاصات بتحولات جذرية لمفاهيم فلسفية وعقدية مثل الموت والحياة والزمن، لذا طرح سؤالا: ما خطورة اعتقاد الإنسان في قدرته على التحكم في دائرته الزمنية؟ وهل يمكنه الانتصار على فكرة الموت وتحقيق الخلود؟ ويهدف البحث إلى: تتبع التحولات الفكرية والعقدية والفلسفية التي قد تؤدي إليها نظرية الخلود الرقمي، وبيان خطورتها على اعتقاد ربوبية الله وقدرته. واعتمد البحث على المنهج الاستقرائي والتحليلي والنقدي. وتوصل إلى عدة نتائج منها: إن نظريات الخلود بأنواعها تصادم المعتقدات الإسلامية فيما يتعلق بأفعال الله وعلاقته بالعباد وعلمه تعالى والقدر.

الكلمات المفتاحية: الخلود – الوع – العقيدة – الكمي – الفلسفة – الرقمي.

Abstract

The idea of immortality has attracted attention in all fields of human thought science, religion, and philosophy. It was discussed by Aristotle and Plato in ancient times as a state of unchangeability, and in modern philosophy by Descartes and Kant in the context of existence and time. In Buddhism and Hinduism, it is viewed as liberation from the cycle of creation represented by the doctrine of reincarnation. Islam addresses the belief in immortality concerning the Hereafter, either in Paradise or in Hell. In Christianity, immortality follows judgment, while in Judaism it comes after death. Science has also pursued experiments to achieve immortality through three main directions: biological immortality, aimed at prolonging human life; virtual immortality, which uses technology to create an everlasting virtual life; and quantum immortality, referring to digital transformation for the continuation of consciousness after death. These efforts seek to prove that the dream of immortality could become possible through humans' choice of digital immortality. The reason for choosing this topic lies in the fact that theories of immortality and the ideas surrounding them are, in essence, early signs of radical transformations in philosophical and theological concepts such as death, life, and time. Thus, the study raises the following questions: What is the danger of a human being believing in his ability to control his temporal sphere? Can he overcome the concept of death and achieve immortality? The research aims to trace the intellectual, theological, and philosophical transformations that may result from the theory of digital immortality and to clarify its danger to the belief in God's divinity and omnipotence. The study employs the inductive, analytical, and critical methodologies. It concludes that all theories of immortality, in their various forms, contradict Islamic beliefs concerning the acts of God, His relationship with His servants, His knowledge, and destiny.

Keywords: Immortality –Consciousness– Creed– Quantum–Philosophy– Digital.

المقدِّمة

الحمد لله الذي مَنَّ علينا بالوجود، والصلاة والسلام على رسوله المحمود ﷺ، وعلى آله وصحبه، فمنذ خلق الإنسان وحتى اليوم ما زال يحلم بالخلود، حلم البقاء الأبدي، وظل هذا الحلم بالخلود يخامر عقل الإنسان الأول، آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ومعه حواء، وكانت تلك الفكرة التي داعبت عقليهما سببًا في أن يركن هو إلى وسوسة عدوه، ويصدقه ناسيًا الأمر الإلهي. فأكل من الشجرة المحرمة؛ لأن إبليس وعده بالخلود، وأنها كما أخبره سبيله للخروج من دائرة الزمن المحدد له الى دائرة البقاء الأبدي الذي لا فناء معه.

فكان حلم الخلود أول سبب لأول مخالفة، عصى فيها آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أمر ربه تعالى، الذي أعطاه الجنة وما فيها، وقال لهما: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ٣٥]، فاقتربا وأكلا؛ حين استطاع إبليس أن يصل إلى نقطة ضعفهما، فوعدهما بأن يصبحا خالدين، تلك هي الخدعة التي استخدمها إبليس معهما، فأسرعا، فأكلا منها، ولكن خاب الأمل، حين انقلب الحلم إلى محنة وحسرة، وكان العقاب الإلهي بالتعري، حينها أدركا أنهما وقعا في مكيدة، ثم كان لطف الله بهما أن تلقى آدم كلمات تعلم بها كيف يتوب. وكان ذلك الحلم الذي راود آدم وحواء سببا في أن يتركا كل ما كانا فيه من النعيم ليهبط الجميع إلى الأرض، حيث يعيش ما قدر الله له في دائرة الزمن المحدود.

ولقد حظيت فكرة الخلود بالاهتمام حتى أصبحت نظرية تناولتها كافة مجالات التفكير البشري، على مستوى الفلسفة والدين والعلم، في الفلسفة اليونانية نوقشت لدى أرسطو وأفلاطون كحالة من عدم التغير، وفي الفلسفة الحديثة ناقشها فلاسفة مثل «ديكارت وكانت» في سياق الوجود والزمان، وفي الفلسفة الشرقية عنيت الفلسفة البوذية والهندية بالخلود كحالة من التحرر من الدورة الخلقية التي تمثلت عندهم في عقيدة التناسخ. وفي الإسلام يقصد به الخلود في الآخرة بعد الحساب، إما في الجنة أو في النار، وفي النصرانية يكون الخلود بعد المحاسبة. وفي اليهودية يكون في العالم الآخر بعد الموت. وكان للعلم تجارب وفرضيات؛ لتحقيق نظرية الخلود، وفي محاولة إثبات تلك الفرضيات، **تناولها بالتطبيق من خلال اتجاهات ثلاث:**

١- الخلود البيولوجي: البحث عن طرق لإطالة الحياة البشرية، بتجميد البشر والأعضاء.

٢- الخلود الافتراضي: استخدام التكنولوجيا لإنشاء حياة افتراضية خالدة.

٣- الخلود الكوانتومي (أو الكمي): وهي نظرية تدور حول استمرار الوعي بعد الموت.

ولذا فقد كان من دوافع اختيار موضوع هذا البحث؛ دراسة أبرز الأفكار التي قدمها العلماء في هذا الجانب، حيث إن نظرية الخلود التي يطرحها العلماء على قدر ما تحمل من عبقرية، فإنها تقوم على مبادئ وأفكار تصادم الفطرة وتخالف عقيدة الإيمان بالله الواحد الحي القيوم، حيث تقوم تلك الأفكار على إيجاد وسائل خلود الانسان، إن لم يكن بذاته وجسده، فبوعيه وإدراكه، إما من

خلال نقل هذا الوعي لإنسان آخر أو إلى آلة أو برنامج ذكاء اصطناعي صنعه ومكنه من محاكاة الإنسان بوعيه وإدراكه، ربما ومشاعره.

إن نظرية الخلود والأفكار التي تناولتها تُعد في حقيقتها إرهاصات بتحولات جذرية لمفاهيم فلسفية وعقدية راسخة مثل الموت والحياة والزمن. وتطرح تصورات لا ترتبط فيها الأعمار بأزمان محددة، بل تتجاوز ما عرفناه من خصائص تقدم الأعمار التقليدية، حيث تصبح أمراض الشيخوخة والأمراض المزمنة مجرد ذكريات، والإنسان هو من يتحكم في تطور نفسه.

إشكاليات البحث وتساؤلاته:

يطرح البحث سؤالا: ما خطورة اعتقاد الإنسان في قدرته على التحكم في دائرته الزمنية للخلود في الدنيا؟

ويتفرع عنه عدة أسئلة فرعية منها:

١- ما الخلود؟ هل يوجد خلود في الدنيا؟ هل هو حقيقة أم خيال؟

٢- كيف يمكن للتكنولوجيا أن تعيد حدود الممكن؟ وما خطورة ذلك على الأفكار والمعتقدات؟

٣- وهل يمكنه الانتصار على فكرة الموت وتحقيق الخلود؟

٤- ما الإشكاليات المتعلقة بالقيمة الإنسانية للجسد البشري عند تحقيق الخلود الرقمي؟

أهداف البحث:

من أهداف البحث في هذا الموضوع:

١- تتبع التحولات الفكرية والعقدية والمفاهيم الفلسفية التي قد تؤدي

إليها نظرية الخلود الرقمي، حول الموت والحياة والدائرة الزمنية التي يخضع لها الإنسان.

٢- فهم ما يحدث عند تحويل الوعي بالذات الإنسانية إلى تكنولوجيا، حيث تقوم الآلة الذكية بمحاكاة للإنسان في التفكير والتحليل، ومعرفة ما يترتب على ذلك من ضياع اليقين بالدين والإيمان بأن الله هو الخالق المتصرف.

٣- بيان الخطورة أن يصل الإنسان إلى اعتقاد أن لديه القدرة على أن تنتصر قدرته على قدر الله المكتوب، وأن يتصور أنه بإمكانه أن يغير ويوقف سير قدره، وأن ينتصر على الموت الذي هو سنة الحياة، ومآل جميع المخلوقات.

٤- معرفة الإشكاليات المتعلقة بالقيمة الإنسانية للجسد البشري الذي تحدث له تلك التجارب سواء بالتجميد، أو نقل الوعي البشري أو الخلود الكمي، مثل حقوقه وما العلاقة بين الروح والوعي والجسد الفاني، والحالة التي يكون عليها.

الدراسات السابقة:

لم أعثر على دراسة تناولت الموضوع من زاوية تناول هذا البحث له، وإنما ظهرت دراسات تدور حول نظرية الخلود - بوصفها فلسفة نظرية- أو تجارب تستحق المغامرة بإجرائها في مجالات مختلفة؛ طبية وحاسوبية، أو فكرة تناولها تحليل أدبي، تناول فكرة الخلود الالكتروني، ودعا إلى التصديق بها، مثل هذه الدراسة:

Critical Posthuman Cyber-Immortality in Francesca Talenti's Robo-Drama the Immortal «2014l BY: Elias, Sylvia Alfred Ayyad (Author).

الخلود السيبراني بعد البشري الحاسم في الدراما الروبوتية الخالدة للكاتبة فرانشيسكا تالينتي «٢٠١٤، نشرت بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، أبريل، ٢٠٢٣.

وهي دراسة تقوم بتحليل مسرحية للكاتبة فرانشيسكا تالينتيو. وتهدف إلى تطبيق نظرية ما بعد الإنسانية النقدية؛ لإثبات أن حلم الخلود قد يصبح ممكنا من خلال الاختيار الإرادي للبشر لعملية الخلود الرقمي، وهي داعمة لفكرة الاستسلام للخلود الالكتروني. وتدعو الى الانصهار المثالي بين التكنولوجيا والإنسان، رغم ما يحمل ذلك من دلالات عقدية خطيرة.

ومن الدراسات التي تناولت البحث من جانبه الفلسفي قديما، دراسة بعنوان:

- الخلود عند فلاسفة اليونان أصوله وتطوراته، لإلهام المعتز بالله عبد العظيم أبو الخير، منشور بمجلة كلية الآداب قنا، المجلد ٣٠، العدد ٥٣، ج١، يوليو/ ٢٠٢١م.

- ماهية خلود النفس: دراسة تحليلية مقارنة عند كل من (سقراط وأفلاطون، أوغسطين وتوما الأكويني، والفارابي والغزالي)، عبد الونيس، سليم محمد المبروك، عبد الله جبريل آدم، مجلة الأصول العلمية، جامعة السيد محمد بن علي السنوسي الإسلامية كلية أصول الدين، ليبيا، المجلد ٢٠٢٠، العدد ٥، ٣١ ديسمبر/ ٢٠٢٠م.

تقسيم البحث: ينقسم هذا البحث إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين، كما يلي:

المبحث الأول: فلسفة الخلود بين الوهم والحقيقة.

المطلب الأول: فلسفة الخلود عبر التاريخ

المطلب الثاني: أنواع الخلود

المطلب الثالث: بين البعث والخلود.

المبحث الثاني: الخلود الرقمي وإشكاليات الحفاظ على الهوية البشرية.

المطلب الأول: تجميد الأجساد البشرية بين الواقع والخيال.

المطلب الثاني: نقل الوعي البشرى.

المطلب الثالث: نظرية الخلود الكمي

الخاتمة: نتائج البحث وتوصياته، المراجع.

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث على عدة مناهج؛ منها المنهج الاستقرائي لجمع البيانات والأفكار والدراسات التي طرحت حول الموضوع. والمنهج التحليلي الذي يقوم بعرض وتحليل تلك الأفكار، ثم المنهج النقدي، الذي يستعرض التحديات التي تواجه تلك الأفكار والتجارب، وبيان مدى إمكانية تحققها، ويوضح إشكاليات هذه الأفكار من منظور عقدي إسلامي؛ لبيان العلاقة من خلال تلك الأفكار بين الخالق سبحانه وبين المخلوق، وبيان ما تؤدي إليه تلك الأفكار من خلل عقدي خطير.

التمهيد

يتناول هذا التمهيد أهم المصطلحات التي وردت هذا البحث بالتعريف وتوضيح أهم ما تحتويه من مفاهيم، وأهمها لفظا: الخلود والوعي.

أولا: مفهوم الخلود:

خُلُود النَّفس: بقاؤها بعد فناء البدن مع الاحتفاظ بخصائصها ومميزاتها الفرديّة- دار الخلود: الجنّة أو النّار[١]. والخلود من «الخلد» وهو دوام البقاء، و«أخلده الله»، و«أخلده تخليدا»[٢]. ويطلق الخلود على «البقاء الطويل، ومنه قولهم: ملك خالد، ومعلوم أنه لا يوجد ملك يخلد، لكن يقصد به ملك طويل البقاء، والعرب تطلق على طول البقاء الخلود»[٣].

هو «البقاء الدائم الذي لا ينتهي»[٤]، قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأعراف: ١٧٦]، كما جاء بصيغة المضارع بمعنى دوام البقاء، في قوله تعالى: ﴿ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴾[الفرقان: ٦٩]، و﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْخُلُودِ﴾ [ق: ٣٤]. وجاء اللفظ بنفس المعنى في مواضع كثيرة من

(١) د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤ هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، الناشر: عالم الكتب، ط: ١، ١٤٢٩ هـ- ٢٠٠٨ م، ١/ ٦٧٧.

(٢) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، «موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة»، مصر، ص٢٦٨.

(٣) خالد بن عبد الله بن محمد المصلح، شرح العقيدة الطحاوية، المصدر: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، http: //www.islamweb.net، ١٥/ ١٣.

(٤) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، «فتح القدير». (دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط: ١، ١٤١٤ هـ)، ١: ٨٦.

السنة، منها؛ قول النبي ﷺ: «**يُقَالُ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خُلُودٌ لَا مَوْتَ، وَلِأَهْلِ النَّارِ: يَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ لا موت**»(١).

والخلود في الفكر الإسلامي عامة وفي مباحث علم العقيدة خاصة، يقصد به الخلود في الحياة الآخرة؛ إما خلود في الجنة والنعيم، أو في النار والعذاب، بعد الحساب يوم القيامة، كل إنسان حسب ما قدم في حياته الدنيا، وتسمى الدار الآخرة بدار الخلود، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ يَوۡمُ ٱلۡخُلُودِ﴾ [ق: ٣٤].

مفهوم لفظ الخلود فلسفيا، هو: بقاء شخصيٌّ بعد الموت على نحو ما، وحالة يستمر فيها وجودنا الفردي بوصفنا شخصية فريدة(٢). والإيمان بالخلود يعني الإيمان باستمرار بعض الأشخاص في الحياة بعد الموت، لكونهم متميزين، وبالتالي فسيكون لهم أفعال كريمة، تشبه ما كان لهم وهم أحياء.

ولفظ (الخلود) يعني بقاء الشخص، سواء البقاء في هذه الدنيا بالجسد والروح أم في الحياة الأخرى بعد الموت.

- **الخلود الرقمي**: هو مصطلح يصف فكرة تحويل الوعي البشري إلى شكل رقمي عن طريق الذكاء الاصطناعي، بحيث يمكن الحفاظ عليه إلى الأبد دون أن يتأثر بالشيخوخة أو الموت. ومن ثم فأنه يعني: «في جوهره، الحفاظ على وعي الشخص أو بعض جوانب هويته رقميًا بعد وفاته الجسدية. يتضمن المفهوم تحميل عقل الشخص أو وعيه على الحاسوب أو شبكة، حيث يمكن

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، الحديث رقم: ٦١٧٩. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، «صحيح البخاري». تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (دار ابن كثير، ودار اليمامة، دمشق، ط: ٥، ١٤١٤ هـ- ١٩٩٣م)، ٥: ٢٣٩٧.

(٢) هنري ميد، «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها»، ترجمة: فؤاد زكريا سنة ١٩٦٩، (مؤسسة: هنداوي، المملكة المتحدة، لسنة: ٢٠٢٢م)، ص٤١٨.

أن يبقى موجودًا إلى أجل غير مسمى»[١].

- **الوعي**: جاء فِي التَّنْزِيل: ﴿وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٢]. وعى الْعلم يعيه وعيا. وَفِي التَّنْزِيل: ﴿وَجَمَعَ فَأَوْعَىٰٓ﴾ [المعارج: ١٨]. والمصدر الوعي. وَتقول: لَا وعي لي عَن كَذَا وَكَذَا أَي لَا ارتداد لي عَنهُ»[٢]. و«الوَعْيُ: حِفْظُ الشَّيْءِ. والجَمَاعَةُ من النّاس»[٣].

وفي لسان العرب: «الوَعْيُ: حِفْظ القلبِ الشيءَ. وعَى الشَّيْءَ وَالْحَدِيثَ يَعِيه وَعْيًا وأَوْعاه: حَفِظَه وفَهِمَه وقَبِلَه، فَهُوَ واعٍ، وَفُلَانٌ أَوْعَى مِنْ فُلَانٍ أَي أَحْفَظُ وأَفْهَمُ. وَفِي الْحَدِيثِ: نَضَّر اللهُ امْرَأً سَمِعَ مَقالَتي فوَعاها، فرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعى مِنْ سامِعٍ. الأَزهري: الوَعِيُّ الحافِظُ الكَيِّسُ الفَقِيه»[٤]. «[وعى] الوِعاءُ: واحد الأَوعِيَةِ. يقال: أَوْعَيْتُ الزادَ والمتاعَ، إذا جعلته في الوِعاءِ. ووَعاهُ، أي حفظه. تقول: وَعَيْتُ الحديث أَعِيهِ وَعْيًا»[٥].

---

(١) Digital immortality: Pardon the pun, but when - willit come to life?، على موقع: https: //atos.net/en/blog/digital-immortality-
وانظر مقال بعنوان: «الخلود في الفضاء الرقمي؛ إعادة صياغة مفهوم والموت والذاكرة»، على موقع: https: //ai-media-eg.com/

(٢) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)، «جمهرة اللغة». تحقيق: رمزي منير بعلبكي، (دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٧م)، ١/ ٢٤٣.

(٣) الصاحب، إسماعيل بن عباد (٣٢٦ - ٣٨٥ هـ)، «المحيط في اللغة». تحقيق: محمد حسن آل ياسين، (عالم الكتب، بيروت، ط: ١، ١٤١٤ هـ- ١٩٩٤ م)، ٢/ ١٨٥.

(٤) أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت ٧١١هـ)، «لسان العرب». الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، (دار صادر، بيروت، ط: ٣، ١٤١٤ هـ)، ١٥/ ٣٩٦.

(٥) أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية». تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (دار العلم للملايين، بيروت، ط: ١، ١٤٠٧ هـ- ١٩٨٧ م)، ٦/ ٢٥٢٥.

والوعي هو: الشعور، أو اليقظة، أو التمييز أو الإدراك، ويكون عن طريق الحواس أو عبر الملكة العقلية. وهو: شعور الكائن الحي بما في نفسه وما يحيط به. و«تيار الوعي» عند الأدباء، هو: انسياب التجارب النفسية داخل الإنسان(١).

ولأن الوعي مرتبط بالحياة، «فهو مظهر من مظاهرها، وصفة من صفاتها، فلا سبيل للمادة الميتة أن يكون الوعي أحد وظائفها، مهما كانت عالية التنظيم»(٢).

ومما سبق يتضح أن الوعي هو: القدرة على الإدراك والشعور بالبيئة المحيطة. **الكمي**: الكَمّ (Quantum) هو: العرض الذي يقبل الانقسام لذاته، وهُوَ على نَوْعَيْنِ؛ كم مُتَّصِل وَكم مُنْفَصِل(٣).

والكم (Quantity) في الفلسفة وعلم الكلام، هو: أحد المقولات العشر(٤)...

(١) انظر: د أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، - مادة: (وع ي)، ٣/ ٢٤٦٩

(٢) أبو بكر محمد زكريا، الشرك في القديم والحديث، أصل هذا الكتاب: رسالة ماجستير، قسم العقيدة بالجامعة الإسلامية، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط: ١، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠ م، ١/ ٧١٩.

(٣) القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، «دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون». ترجمه: حسن هاني فحص، (دار الكتب العلمية، لبنان / بيروت، ط: ١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م)، ٣/ ١٠٣. وانظر: جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، «معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم». تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة، (مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط: ١، ١٤٢٤ه/ ٢٠٠٤ م)، ص٧١.

(٤) المقولات العشر، هي أنواع الصفات أو المحمولات التي نستطيع أن نصف بها فردًا معينًا كائنا ما كان، فإذا سألت عن أي شيء: ما هو؟ كان حتما أن يقع الجواب تحت واحد منها. وضعها الفيلسوف اليوناني أرسطو، أولها **الجوهر** الذي يقوم بنفسه، وتسعة أعراض أخرى هي الصفات التي تعرض للجوهر، وهي: الكم والكيف والإضافة والأين ومتى والوضع والملك والفعل والانفعال. والجوهر لدى المتكلمين: هو الجوهر الفرد المتميز الذي لا ينقسم، أما المنقسم فيسمونه جسما لا جوهرا. ولهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول. انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الناشر: مؤسسة هنداوي، الولايات =

وهو الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزؤ. ويخرج بذلك: النقطة، والواحدة، أي الشيء الواحد الذي لا تعدد فيه، أي أنه يقبل العد والتقدير، مثل الطول، العرض، المساحة، وهو نوعان متصل ومنفصل(١). «إما أن يكون متصلا إذ يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به، بأن تشترك في حدود يكون كل منها نهاية جزء وبداية آخر، كالنقطة للخط، وإما أن يكون منفصلا لا يوجد لأجزائه ذلك لا بالقوة ولا بالفعل كالعدد.»(٢).

وقد استعمل المتكلمون مقولة الكم في الرد على المجسمة في باب تنزيه الله تعالى عن مشابهة مخلوقاته، هو سبحانه منزه عن الكم منفصلا أو متصلا، تعالى الله عما يقولون.

والكم في الفيزياء لفظ يستخدم لوصف أصغر كمّية يمكن تقسيم بعض الصفات الطبيعية إليها، مثل الطاقة فهي تنتقل في هيئة كم، ذلك أن وصف الصغر في فيزياء الكم تعني الصغر المطلق وليس الصغر النسبي، ومن ثم فإن اللبنة الأساسية لفهم ميكانيا الكم هو الصغر المطلق(٣). والكم: هو وحدة

= المتحدة، ٢٠١٤، ص١٤٧- ١٤٨. وموسوعة المفاهيم الإسلامية العامة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مصر ص: ٦٢٠.

(١) انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٨٣م، صـ ١٥٥. وانظر: ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: د محمود قاسم، الهيئة العامة المصرية لكتاب، ١٩٨٠، ص ٩٨- ٩٩.

(٢) انظر: الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، «التعريفات». تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ص١٨٧. انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، «الملل والنحل»، الناشر: مؤسسة الحلبي، ٣/ ١٤.

(٣) بي تي ماثيوز، مقدمة في ميكانيا الكم، ترجمة: د. أسامة زيد إبراهيم ناجي، الدار الدولية لنشر، القاهرة، صـ٣٧. وميكانيكا الكم؛ فرع من فروع الفيزياء، هي العلم الذي يتعامل مع =

طبيعية منفصلة، أو حزمة من الطاقة أو الشحنة أو الزخم الزاوي، أو أي خاصية فيزيائية أخرى[١].

ومن الملاحظ أن هذا التفسير للفظ الكم حينما كانت الذرة هي أصغر جسم بعد الانقسام، قبل أن يكتشف العلم أن هناك أجزاء أصغر.

الوعي الكمي: هو فكرة تتعلق بالعلاقة بين الوعي البشري والفيزياء الكمومية. يعتقد أن الوعي الكمي يمكن أن يفسر بعض الظواهر الغامضة في الفيزياء الكمومية،

فإن انبثاقَ الوعي في الدماغ والخلايا الحية يمكن أن يرجعَ إلى تراكُم التراكيب الجُزيئية خلال التطوُّر الناشئة عن خواصَّ جديدةٍ، فمثلا: ما الذي جعل النباتات تَفرِد أوراقها لتستقبل أكبر كمية من ضوء الشمس وتُزيِّن أزهارها بالألوان والعطور؟ وكيف تمكَّن النبات الطُّفيلي من ابتكار تقنية الرادار الجُزيئي لتحديد موقع أقرب الجذور للنبات العائل لغرض إصابته؟ هذه أمثلةٌ توضح قدرة الأحياء على الإدراك والوعي بدءً من الفايروس والبكتيريا وصولًا إلى الإنسان[٢]، ومن الجدير بالذكر أن الحالة الكمومية تكمن في تركيب الـ (DNA)[٣].

سلوك المادة والضوء على المقياس الذري ودون الذري، يحاول وصف وتفسير خصائص الجزيئات والذرات ومكوناتها- الإلكترونات والبروتونات والنيوترونات وغيرها من الجسيمات الباطنية مثل الكواركات والجلوونات. تشمل هذه الخصائص تفاعلات الجسيمات مع بعضها البعض ومع الإشعاع الكهرومغناطيسي (أي الضوء والأشعة السينية وأشعة جاما. (مقال بعنوان: ميكانيكا الكم، على موقع https: //www.britannica.com/)

(١) «الكم»، على موقع: https: //www.britannica.com/science/quantum

(٢) انظر: فياض محمد شريف، علم الحياة الكمومي، نشر: مؤسسة هنداوي، الولايات المتحدة، ٢٠١٧، صـ: ٣١٩.

(٣) انظر: السابق، صـ: ١٦٥.

ولأن نظرية الوعي الكمي تفتقر إلى أدلة تجريبية قوية، تثبت فرضياتها، فإنها دائما تكون موضوعًا للنقاش والجدل.

المبحث الأوَّل:

فلسفة الخلود بين الوهم والحقيقة.

لقد ظل الإنسان على مر التاريخ البشري يحتضن ذاك الحلم القديم، حلم الخلود، وقد نقل لنا الأدب قصصا وحكايات عن بحث الإنسان عن سر الحياة الخالدة، وعن الأسباب التي يمكنها أن تمنحه تلك الأبدية، والخلود.

المطلب الأول: فلسفة الخلود عبر التاريخ:

يعرض هذا المطلب لمحة سريعة لتاريخ فكرة الخلود وكيف تم تداولها بين الأسطورة والحياة والفلسفة والدين.

في واقع الحضارات القديمة قد تمثل السعي إلى الخلود في نماذج مختلفة، بعضها خفي في الأساطير العجيبة، كما في رواية: (شِي الملكة الأسطورة)[١]، وملاحم اخرى كبرى، مثل (أسطورة جلجامش) البابلية[٢]، والتي ترجع إلى

(١) مثال لذلك انظر: هنري رايدر هاجارد، «شِي الملكة الأسطورة». صدر عام: ١٩٢٨. يحكي الكتاب قصة ملكة أسطورية تُدعى شي، وكانت امرأة جميلة وقوية، حكمت مملكة في إفريقيا القديمة، حكمت شعبها بحكمة وعدل. كانت تمتلك قوى خارقة للطبيعة، وكانت شابة دائما، كانت تمتلك ما يسمى ب ماء الحياة، وتنتهي الرواية بموتها، الرواية، (نشر الدار المصرية، القاهرة، ١٩٩٢).

(٢) تعد ملحمة جلجامش الرافدية، أهم وأكمل عمل إبداعي أسطوري شعري، كتبت سطوره منذ=

حوالي أربعة آلاف عام. تروي مغامرة بطل قوي غيَّب الموت أعز أصدقائه فاهتز لذلك وكره الموت، وتحداه بالبحث عن الخلود، فقام برحلة أسطورية، حتى وصل إلى (نبتة الخلود)، وفي طريق عودته، جاءت حيَّة وسرقت منه النبتة، عندئذ أدرك أن الإنسان لم يخلق أبدا للخلود، وأن طبيعته تستلزم أن ينحصر وجوده في الدنيا في الفترة الكائنة بين ميلاده وموته. وبعضها خرج إلى الوجود في معالم معمارية ضخمة، كما يظهر في بناء الأهرامات المصرية، حيث استطاع المصريون القدماء فتح نافذة في الجدار المستحيل للخلود تتيح لهم الأمل في العودة من الموت إلى الحياة مرة أخرى، التي يظنها معظم الباحثين في الحضارة المصرية القديمة شبيهة بفكرة البعث التي قررتها الأديان السماوية، وأهمها الإسلام، والتي تعني نهاية كاملة للدنيا، وبداية لحياة جديدة في وضع آخر تماما[١]. والحقيقة فإن فكرة البعث المصري تعني العودة إلى الدنيا في حياة أخرى، فقد تحدث كتاب الموتى عن عدم الموت مرة أخرى فيما يسمونه العالم السفلي، إذ يقول أوزوريس آني: «ولن أموت مرة أخرى في العالم السفلي»[٢]. إنها

= العهد السومري في المرحلة الواقعة بين (٢٧٥٠و٢٣٥٠) قبل الميلاد عن الملك جلجامش الذي عاش في مدينة أوروك «الوركاء» الواقعة في وادي الرافدين على الضفة الشرقية لنهر الفرات، وقد تشكلت حول شخصه باقة من الحكايات الأسطورية والبطولية، التي تسرد أخبار أعماله الخارقة، وسعيه المستميت إلى معرفة سر الحياة الخالدة.. مقال بعنوان: ملحمة جلجامش، https: //www.marefa.org

(١) انظر: د. حامد طاهر، «حلم الخلود» مقال فلسفي منشور على موقع الدكتور حامد طاهر الشخصي، استرجعت بتاريخ ٢٥ / ١٢/ ٢٠٢٤ من الموقع الإلكتروني
/ https: //hamedtaher.com

(٢) برت إم هرو، «كتاب الموتى» الفرعوني، عن بردية آني بالمتحف البريطاني، ترجمه عن الهليوغريفية: السير ولس بدج، ترجمة: فيليب عطية، (ط: ١، ١٩٨٨م)، ص ٧٣.

فكرة قريبة من فكرة التناسخ[١]؛ التي يؤمن بها أصحاب الديانات الهندوسية[٢] والبوذية[٣]، ويرون أنه من خلالها يتحقق حلم البقاء البشرى في الدنيا، بأشكال مختلفة حسب تصوراتهم لها. وهي الفكرة التي تتبعها فكرة الكارما[٤]، المتمثلة في الإيمان بالجزاء والعقاب في هذه الحياة الدنيا على ما فعل الإنسان من خير أو شر، فإن لم يحدث له ذلك في الحياة الأولى، فلابد من التناسخ؛ ليتم تحقيق قانون الجزاء في الحياة الأخرى. حيث يتم فيها خلود الأرواح من خلال

(١) التناسخ هو: أن تتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية له، ويحدث في كل دور مثل ما حدث في الأول. والثواب والعقاب في هذه الدار، لا في دار أخرى لا عمل فيها. والأعمال التي نحن فيها إنما هي أجزية على أعمال سلفت منا في الأدوار الماضية»، الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، الملل والنحل، الناشر: مؤسسة الحلبي، ٢/ ١١٣. وانظر كذلك: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي (ت ٤٤٠هـ)، «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة». (عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٣ ه)، صـ٣٩.

(٢) الهندوسية وتسمى أيضا البرهمية، هي ديانة وثنية يعتنقها معظم أهل الهند، ظهرت منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد. وهي مجموعة من العقائد والتقاليد والمبادئ القانونية والتنظيمية، وتؤمن بكثير من آلهة على راسها الثالوث وكبيرهم براهما ومشنا وسيفا، وتحته آلة أخرى بحسب الأعمال المتعلقة بها. (انظر: المعجم الموسوعي للديانات والعقائد والمذاهب والفرق والطوائف والنحل، تعريب: د. سهيل زكار، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ٣/ ٩١٢).

(٣) هي ديانة ظهرت في الهند بعد البرهمية، وهي آراء أخلاقية وميتافيزيقية اعتنقها أمير هندي هو سيدهاترا غوتاما، لقب ب لقب بوذا التي تعني الموقظ، وهو فتى ترك عائلته بحثا عن السلام، عن طريق التأمل، واجهت تعاليم بوذا حقائق الحياة، المرض الوهن الموت. ثم اعتنقتها اتجاهات فكرية لاحقه زعمت الولاء له. تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، مراجعة لغة: عبد القادر الطلحي، نشر: المركز الوطني للبحث والتطوير، لبيا، صـ١٧٥.

(٤) الكرما تعني «الفعل، جسديا أو لغويا أو ذهنيا في معظم المواريث الهندية، قد تعني أيضا الإمكانات المستقبلية غير المرئية للألم والمتعة التي نراكمها نتيجة الفعل الحسن أو الشائن». تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، ص٧٥٩.

التناسخ، وانتقالها من جسد إلى جسد، حتى يصل إلى النرفانا[١]، التي يصل بها إلى مرحلة الصفاء في هذه الحياة، والفناء في الحياة التالية.

أما عند الفلاسفة فقد ظهر عندهم السعي إلى الخلود من خلال أفكار نظرية تناولوها على مختلف مشاربهم ومعتقداتهم، فعند الفلاسفة اليونان أمثال هيرودوت[٢]، كانوا يعتقدون أن البشر يحاسبون بعد موتهم على ما فعلوا من الخير أو الشر في حياتهم الدنيوية، مما يظهر معه أنهم قد أخذوا اعتقادهم من معتقدات المصري القديم[٣]. كما أنه اعتقاد يشبه كذلك معتقدات الكارما عند الهندوس.

وذهب سقراط[٤] إلى أن الخلود هو خلود الروح، حيث يرى أن الموت هو

(١) انظر: وِل ديورَانت، «قصة الحضارة». ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرون، (دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨ م)، ٣/ ٨٤. و(النرفانا) هي: تصور الإنسان حين يصل إلى مرحلة التشبع، وعدم الحاجة إلى شيء من الدُّنْيَا، وفي البوذية النرفانا هي السعادة، من خلال تصفية النفس، حتى تصل إلى مرحلة الاتحاد، فتتوقف عندها الولادات المتكررة المتمثلة في التناسخ. (انظر: د. أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة، مصر، ط: ١١، سنة: ٢٠٠٠م، صـ: ١٥٢/ ١٥٤ . وانظر: أنور الجندي، الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي، دار الاعتصام صـ: ١١.) و«في الفلسفة الهندية إمحاء الذات الفردية في الكل دون فقد الوعي» جميل صليبا، ص ١٩٩.

(٢) المؤرخ اليوناني هيرودوت (Herodotus) ٤٨٤- ٤٢٥ق. م، هو كاتب ومؤرخ يوناني وُلِد في حوالي عام ٤٨٤ق.م، وذلك في مدينة هاليكارناسوس اليونانية الواقعة على ساحل آسيا الصغرى، له مؤلفات عن الفلسفة، والنثر، والعلوم، والأحداث التاريخية، والحروب حتى لقب (أبو التاريخ)؛ وزار مصر وسوريا وليبيا. وقد تضمت كتاباته التاريخية وصفًا لآسيا وأفريقيا اللتين كانتا مسرحًا لأحداث التي تناولها. انظر: محمد محمود محمدين، المدخل إلى علم الجغرافيا والبيئة، دار المريخ، ط: ٤، ص ٣٦.

(٣) كامل أحمد سعفان، «موسوعة الأديان القديمة»، جزء: معتقدات يونانية ورومانية، (دار الندى، القاهرة، ١٩٩٩م)، صـ١١.

(٤) سقراط من فلاسفة اليونان، وهو معلم أرسطو توفي سنة ٣٤٧ق.م. وكان من تلاميذ فيثاغورس.=

انفصال الروح عن الجسد، وينشد الوجود الحق في أن يفصل نفسه عن البدن، وعنده فإن الفكر يكون في أحسن حالاته حين يتركز العقل في نفسه، وهنا نرى أنه يزدري الجسد؛ لأنه يرى أن الجسم مصدر المتاعب التي لا تنتهي، ويضرب مثالا ب حاجته إلى الطعام، وأنه معرَّض للأمراض، هذا كله عند سقراط، يكفي أن يكون عائقا أمام محاولات البحث عن الوجود الحقيقي(١). ويتفق أفلاطون تماما مع ارسطو في نظرية خلود النفس، وهو ما يظهر من قراءة تلك المحاورة التي سُميت باسم فيدون(٢).

ومن الملاحظ أن عباراته كلها في مجملها عبارات صوفيه، تهدف إلى الخلود الروحي في عالم يصفو من كدرات الجسد المادي والزهد في احتياجاته الأرضية، وهي كذلك أفكار شديدة الشبه بفكرة الأسرار الروحانية النابعة من فكرة التطهير النفسي الأورفية(٣)، التي كانت ترتبط بالطقوس التعبدية عند

= وكان يطبق مبدأ التشكك في العلوم الطبيعية، فيقول: «إن من واجب الإنسان ألا يزيد في دراستها على القدر الذي يهتدي به في حياته، أما فيما عدا هذا فإن هذه العلوم بيداء يضل فيها العقل، يكشف كل لغز غامض فيها حين يحل عن لغز آخر أشد منه غموضًا»، وكان في شبابه قد درس العلوم الطبيعية، فلما كبر ونضج عقله تركها، ولم يعد يهتم بالحقائق أو بأصول الأشياء بل وجه اهتمامه إلى القيم والغايات». ول ديورنت، قصة الحضارة، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٢م، ٧/ ٢٣٤. وانظر: المنجد في الإعلام، صـ٥٥. وانظر: أخبار الحكماء للقفطي، صـ ١٥٣.

(١) انظر: برتراند راسل، «تاريخ الفلسفة الغربية»، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، (مؤسسة هنداوي، الولايات المتحدة، ٢٠١٧م)، ص١٨٧.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) وسميت أورفية، «نسبة إلى الشاعر الموسيقى (أورفيه) الذي تزعم الأسطورة أنه نزل حيا إلى مملكة الموتى». انظر: عبد المجيد حامد صبح، «الرد الجميل على المشككين في الإسلام من القرآن والتوراة والإنجيل والعلم». (دار المنارة للنشر، المنصورة، مصر، ط: ١، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣ م)، ص٢١٣.

الأورفيين[١].

أما الفيلسوف الإغريقي فيثاغورس[٢]، فقد أخذ بفكرة التناسخ من قبل سقراط، إلا أنها لم تستند عنده إلى فكر فلسفي. بل إلى خرافة وأسطورة معروفة باسم (الأورفية). واعتنق فيثاغورس فكرة تطهير النفس وتصفيتها لترتقي إلى حياة أبدية بعد الموت بدلا من فكرة التناسخ، وكان يرى أن أعظم درجات التطهير هو النظر[٣]. وفي الفكر الإسلامي تناول أبو الهذيل العلاف (ت: ٢٢٦هـ)، وإبراهيم بن سيار النظام (ت: ٢٣١هـ) من متكلمي المعتزلة[٤]

(١) انظر: وِل ديورَانت، «قصة الحضارة»، ٧/ ٤٨٠.

(٢) فيثاغورس فيلسوف ورياضي يوناني. ومدرسته فلسفية وفيها مبادئ صوفية تتصل بالزهد، يقول بتناسخ الأرواح عاش في القرن ٦ ق. م. (انظر المنجد في الإعلام، ص٥٣٥. انظر: موسوعة الفلسفة، ٢/ ٢٢٨.

(٣) إلهام المعتز بالله عبد العظيم أبو الخير، «الخلود عند فلاسفة اليونان أصوله وتطوراته». مجلة كلية الآداب قنا، المجلد ٣٠، العدد ٥٣، الجزء١، يوليو/ ٢٠٢١م، ص ٧٠٦. وَالنظر فِي الِاصْطِلَاحِ: «الْفِكْرُ الْمُؤَدِّي إلَى عِلْمٍ أَوْ ظَنٍّ»، الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤ هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، الناشر: دار الكتبي، ط: ١، ١٤١٤ هـ- ١٩٩٤ م، ١/ ٦١.

(٤) فرقة المعتزلة من أقدم الفرق الإسلامية تميزت بميلها إلى العقل وتقديمه على النقل، وعليه تبنى أدلتهم، وبه تكون استدلالاتهم، وهم أقرب الفرق الإسلامية إلى الفلاسفة، وضعوا لفرقتهم أصولا خمسة تجمع أراءهم في مسائل العقيدة. (انظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، تونس، سنة ١٩٧٤، صـ ١٣٩. وانظر، جمال الدين القاسمي الدمشقي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م، صـ ٤٤. انظر، زهدي جار الله، المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٤٩م، صـ١٠٧.
= أبو الهذيل هو محمد بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة، هو أحد أعلام فرقة المعتزلة وكان له دوره في تريب أصولهم الخمسة وعلى يديه ظهر مصطلح الأصول الخمسة. وَكَانَ شيخ المعتزلة ومصنف الكتب فِي مذاهبهم. ولد سنة خمس وثلاثين ومَائة، (انظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت ط: ٣، ١٩٧١م، ٧/ ١١٧. وانظر: ابن =

فكرة الخلود والوجود، ضمن مسائل العقيدة، وبحثوها ضمن مسألة؛ الجوهر الفرد[١]، أو ما أطلقوا عليه: الجزء الذي لا يتجزأ، وقالت الفلاسفة: «إنه جوهر بسيط لا تركيب فيه بوجه من الوجوه ولم يتحاشوا من إطلاق اسم الجوهر عليه وفسروا الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع، والموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه، ولربما تحاشى بعض الحذاق منهم عن إطلاق اسم الجوهر عليه وزعم أنه الذي ما هيته إذا وجدت كانت لا في موضوع، والباري تعالى ليس وجوده زائدا على ماهيته بل ذاته وجوده ووجوده ذاته فلم يوجد فيه معنى الجوهر»[٢]. وأكثر المتكلمين من أصحاب مذهب الجوهر الفرد، «فالجوهر البسيط ليس عندهم غير الجوهر الفرد، وكذلك النفس التي هي جوهر بسيط يتمثلونها نوعًا من الجوهر الفرد كأنها ذرّة روحية (Monade) حقيقية والعلم قائم في الجوهر الفرد»[٣].

= الجوزي (جمال الدين أبو الفرج (ت ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٩٩٢م (١١/ ٢٣٤).

= إبراهيم بن سيار النظَّام هو من كبار رجال المعتزلة البصرة قديما، وله آراء عقدية وفلسفية أثرت المذهب. (انظر تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ط: القاهرة، ١٩٣١، ٦/ ٩٧).

(١) يُعرِّفه الجرجاني بأنه: «ماهيّة إذا وجدت في الأعيان كانت في الموضوع، وهو منحصر في خمسة: هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل، لأنه إما أن يكون مجردا أو غير مجرد». (الجرجاني، التعريفات، ط: البابي الحلبي، ١٩٣٨م، صـ ٧٠).

(٢) الآمدي: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (ت٦٣١هـ)، غاية المرام في علم الكلام، المحقق: د. حسن الشافعي، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، صـ: ١٧٩.

(٣) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، «موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة»، صـ١٩٨.

المطلب الثاني: أنواع الخلود:

إن مسألة الخلود من أكثر المسائل التي اختلفوا حولها، لاختلاف مشارب من تناولوها، واختلاف ما تعنية في كل مشرب والمنتمين له، فقد تم تناولها من جهات نظر مختلفة وربما متباينة، ولذا كان لزاما لاستكمال أبحاث المسألة أن ندرس أنواعها، ونتعرف على تلك المجالات التي تناولتها، علمية تجريبية، أو نظرية فكرية.

- **أنواع الخلود**[(١)]:

١- **الخلود البيولوجي**: وهذا النوع يعني أن يبقى الشخص بعد موته في أشخاص الأبناء والأحفاد، والأجيال التالية، وهو خلود الاسم في الأجيال اللاحقة، وهو الأكثر شيوعا بين البشر، والذي يضمن الاستمرار للشخص بتوالي ذريته وأحفاده. فيبقى العمل مستمرًا في الأولاد، وهو ما يسعى إليه كل أنسان؛ أن يكون له ذرية تحمل اسمه وتتوارث صفاته وخصاله وأمواله، ويستمر بها ذكره.

وهذا عين ما أشار إليه الحديث الشريف (أو ولد صالح يدعو له)، فيما روي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «**إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ**»[(٢)].

٢- **الخلود الاجتماعي**: هو خلود الذكريات والسيرة الطيبة التي تضمن

(١) انظر: هنري ميد، «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها»، ص ٤١٦- ٤١٧.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم: ١٦٣١. أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، «الجامع الصحيح «صحيح مسلم». تحقيق: محمد ذهني أفندي وآخرون، (الناشر: دار الطباعة العامرة، تركيا، عام النشر: ١٣٣٤هـ)، ٥: ٧٣.

استمرار وجود الشخص بعد الموت باقيا بآثاره في أسرته وأصدقائه ومعارفه ومعارف معارفه، ورفقاء عمله، وهنا يجب الانتباه إلى أن أكثر الناس تأثيرا في مجتمعاتهم بالأفعال والاقوال والخدمات، هو من يستطيع أن يحقق ذلك الخلود الاجتماعي، فمن أسمى الغايات في الحياة الدنيا، أن يكون للإنسان ذكر طيب في حياته وبعد مماته.

وهنا نلاحظ أن هذا النوع من الخلود في الفكر الغربي هو ما يقابل في الإسلام العمل على بقاء الذكر الطيب والسيرة الحسنة، وهو أمر محمود في الإسلام، مع اختلاف الدوافع والنوايا عند المسلم وغير المسلم، فدوافع المسلم لله وليس لمصلحة مادية فردية، وفي مقدمة تلك الدوافع؛ نية نشر الفضيلة وبقاء الأخلاق الحسنة واستمرارها بين الناس وتوارثها، والدعاء للسابقين في الإيمان من أصحاب الذكر الطيب، المشهود لهم بمكارم الأخلاق، وهو من قبيل ما دعا به نبي الله إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، قائلا: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤]. لقد سأل الله أن يجعل له في الناس ذكرًا طيبا وثناءً جميلا حسنًا يبقى فيمن يأتي بعده من القرون[(١)]، وقد أجاب الله دعاءه في قوله: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ [الصافات: ١٠٨]. أي تركنا على إبراهيم ثناء جميلا في الأمم بعده، فما من أمة إلا تصلي عليه وتحبه، وفي الطبري: «أبقى الله عليه الثناء الحسن في الآخرين»[(٢)]، «فَمَا مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا تُصَلِّي عَلَيْهِ وتحبه» ولا يصلي أحدٌ على النبي ﷺ إلا وهو يصلي على إبراهيم وخاصة في الصلوات، وعلى المنابر التي هي أفضل الحالات وأفضل

(١) أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠هـ)، «تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن». (دار التربية والتراث، مكة المكرمة، الطبعة: بدون تاريخ نشر)، ١٩/ ٣٦٤.
(٢) الطبري، «جامع البيان»، ٢١/ ٦٠.

الدرجات[١]. فقد سأل إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ ربه بقاء ذكره الحسن في الأمم والأجيال الآتية من بعده، وهو ما يتضمن سؤال الدوام وبقاء الذكر، «على الكمال وطلب نشر الثناء عليه وهذا فيه غذاء الروح بعد موت الشخص؛ لأن الثناء عليه يستعدي دعاء الناس له والصلاة عليه والتسليم جزاء على ما عرفوه من زكاء نفسه، وقد جعل الله في ذريته أنبياء ورسلا يذكرونه وتذكره الأمم التابعة لهم ويخلد ذكره في الكتب»[٢].

ومن الغريب حقا أن نجد أحد علماء الذكاء الاصطناعي والريبوتات، من يتحدث عن الخلود الاجتماعي من خلال تقنية تحقيق الخلود الاجتماعي، عبر السماح للشخص المتوفى بالمساهمة بشكل فعال في المجتمع من داخل القبر[٣]، حيث يعتقد بوجود مستويين من الأبدية، أبدية الوعي الشخصي، وأبدية الخلود الاجتماعي. لكنه يلفت النظر إلى أن التقنية لا يمكنها تكرار الوعي الشخصاني، وربما لا تكون قادرة على ذلك في المستقبل.

٣- **الخلود الأخلاقي**: وهو فرع عن الخلود الاجتماعي، ولكنه مرتبط بالوازع الأخلاقي، والذي يحدد العلاقة بين البقاء وبين سلوك الفرد قبل الموت.

(١) أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، «تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن». تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (دار الكتب المصرية، القاهرة، ط: ٢، ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤م)، ١٥/ ١١٢.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، (الدار التونسية للنشر، تونس، سنة النشر: ١٩٨٤ هـ)، ١٩: ١٤٦.

(٣) **هيروشي إيشيغورو**، هو عالم ياباني يعمل أستاذا ومديرا لمختبر الروبوتات الذكية في جامعة أوساكا. وقد نجح في تطوير نسخة آلية منه باستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي، لدرجة أنه يزعم قدرة الروبوت على أن يحل محله في عمله، مقالة الكترونية ٢٦: أكتوبر ٢٠٢٤م. استرجعت بتاريخ: ١٩/ ١/ ٢٠٢٥على الموقع الإلكتروني. https::: www.ra٢ej.com

ويوضح مدى توقف البقاء على كون الفرد كان يعيش في الدنيا حياة أخلاقية، أم أن أخلاقيات الحياة لا تتحكم في بقاء الفرد. ويبين أن الحياة بعد الموت لا تكون مستقلة عن الاعتبارات الأخلاقية، بحيث يظل الخير والشر معا باقيَان. فالوازع الأخلاقي هو محرك وهدف الإنسان الذي يسعى للخلود الاجتماعي هو بين أمرين، إما أن يكون خلودٌ يتذكره الناس فيه بالخير والرحمات والذكر الجميل الحسن، أو بسبب ما قدموا من أعمالهم قبيحة وويلات ونكبات، وكأن هناك التزام أخلاقي تجاه هؤلاء من أجل بقائهم الاجتماعي.

ومن ثم فإن فكرة الخلود الأخلاقي تعتمد على إن الحياة عبارة عن صراع مستمر بين ثنائية أخلاقية، هي الخير والشر، وأن السعي إلى تحقيق الخير الاجتماعي لا يمكن أن تكون نهايته القبر، بل يبقى ما فعله الإنسان في محاربة قوى الشر هذه وكأنه نصب تذكاري شاهد على ما بذل من تضحيات من أجل أن ينتصر الخير، مخلدًا لتضحياته مشيدًا بجهوده، فهو وإن فني جسده فإن حياته لم تضع عبثا[١]، بل اكتسب مكانة باقية خالدة. وربما هذا يشير إلى حياة الشهداء الذين هم أحياء عند ربهم.

وهكذا إذا طبقنا ذلك على النوع الأول وهو الخلود البيولوجي، فإن تلك الذرية التي تركها الشخص ليخلد من خلال تناسلها جيلا بعد جيل، ربما استجلب لهم الأبناء الرحمات أو اللعنات، ربما كانوا سببًا للاستغفار له والدعوات، وربما العكس.

وهذا النوع يظهر أنه من المستحيل أن يفصل الخلود عن الأخلاق.

(١) هنري ميد، «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها»، ص٤٢٣..

المطلب الثالث: عقيدة البعث والخلود:

إن عقيدة البعث الديني -لمن يتأملها جيدًا- ليست فقط هي التي تضبط أفعال الإنسان، وتحد من رغبته الجامحة في هذه الدنيا، ولكنها في المقابل تفتح أمامه باب الأمل واسعًا ليتخلص من (وهم) خلوده فيها، ليعلم أن نهاية الدنيا المحدودة تأتي بعدها بداية أخرى لخلود دائم، وهكذا فإنها تختلف كثيرًا عن فكرة البعث المصرية التي تعيد الإنسان إلى هذه الدنيا نفسها من جديد، وبنفس بنيته الجسدية الدنيوية. كما أنها تبتعد بكل تأكيد عن محاولة جلجامش[(١)]، التي قامت على اعتقاد أن الخلود لا بدَّ أن يتحقق في حياة الإنسان العابرة.

وقد تحدث القرآن الكريم عن عقيدة البعث وأثبتها بأدلة عقلية وحسية مشاهدة، منها أن بادر بالسؤال: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨]، ثم أوضح سبحانه دليلا ثانيا، فقال: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ [يس: ٨٠]. من هاتين الآيتين كانت القاعدة التي استنبطها «ابن تيمية» وهي: «إن وجود الشيء دليل على ما دونه أولى بالإمكان منه»، وفي قوله تَعَالَى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٧]، يتضح أن «من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم والقدرة عليه

(١) جلجامش خامس ملوك الوركاء الذي قضى على مملكة كيش، وتشير الأساطير السومرية والبابلية إلى «جلجامش» وتصف أعماله الخارقة وحكمته البالغة وأسفاره البعيدة جريًا وراء الخلود، وإلى أنه بنى أسوار الوركاء ومعبدها المقدس، كما أنها تذكر ما حدث في عهده من طوفان عظيم يحاول الباحثون توحيده بطوفان نوح في الكتب السماوية، (انظر: محمد أبو المحاسن عصفور، معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم، الناشر: دار النهضة العربية للطباعة والنشر الطبعة: ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م، صـ: ٣٤٨/ صـ٣٥٢.

أبلغ، وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذاك. وكذلك استدلاله على ذلك بالنشأة الأولى[١]، في مثل قوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧].

وإن كانت الآيات الكريمة تبرهن على كون البعث حقيقة قائمة، فإن هناك اختلافًا بين البعث بعد الموت، والخلود الذي يعني البقاء وتخطي سُنَّة الموت التي قدرها الله على كل مخلوق.

فالبعث: معتقد ديني له تصورات ومآلات، حسب اختلاف الديانات ومعتقداتها، وهو في الإسلام يعني عودة الروح إلى الأجساد بعد المرور بمرحلة الموت، مرورًا بالحياة البرزخية، وهو يحدث وفق أحداث يقدرها الله تعالى، ثابتة في الرسالات السماوية. أما الخلود المعني هنا، فيقصد به بقاء الإنسان حيًّا متخطيًا الموت ومراحله؛ ليبقى جسده باقيًا في هذه الدنيا. فالخلود فكرة فلسفية، يسعى الإنسان إلى تحقيقها بمساعدة طرق وتقنيات ووسائل مختلفة، منها الخلود البيولوجي، أو الاجتماعي، وأخيرًا فكرة الخلود الرقمي بواسطة تقنيات الذكاء الاصطناعي وتطوراته المتسارعة.

كما يتمثل الفرق بين البعث والخلود في الغاية من كل منهما، فالغاية من البعث هي تحقيق العدل وإقرار اعتقاد الثواب والعقاب، أما الغاية من الخلود فهي الحفاظ على الحياة الأبدية عن طريق الحفاظ على ذلك الجسد الدنيوي الفاني.

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى». جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، السعودية، سنة: ١٤٢٥ هـ-٢٠٠٤ م)، ٣: ٢٩٩.

والحلم بفكرة الخلود، ليس جديدًا على بني البشر، فقد سبقهم أبوهم آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نفسه إليها، وعوقب بسبب مخالفته بالأكل من الشجرة حين أوهمه إبليس أنها ستحقق له الخلود. واستمر الحلم يراود البعض على مدى العصور وحتى اليوم.

وقد وصف القرآن الكريم حلم الإنسان في أن يمتلك القدرة على التحكم في الحياة والممات، وطموحه في السيطرة على دائرة الأزمنة المحددة لأعمار البشر، وضرب لنا مثلا في قصة الذي حاج إبراهيم في ربه، أن آتاه الله الملك، فزعم أنه يحيي ويميت، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

وهنا يبين إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ أن الله تعالى «الَّذِي بِيَدِهِ الْحَيَاةُ وَالْمَوْتُ يُحْيِي مَنْ يَشَاءُ وَيُمِيتُ مَنْ أَرَادَ بَعْدَ الْإِحْيَاءِ، قَالَ: أَنَا أَفْعَلُ ذَلِكَ، فَأُحْيِي وَأُمِيتُ، اسْتَحِيِي مَنْ أَرَدْتُ قَتْلَهُ، فَلَا أَقْتُلُهُ، فَيَكُونُ ذَلِكَ مِنِّي إِحْيَاءً لَهُ»[(١)]. ولما قال» أنا أحيي وأميت»، قال له: إن إحياء الله تعالى برد الروح إلى بدنها، فقال نمرود: هل عاينته فلم يقدر أن يقول نعم»[(٢)]، والآية تبين مدى تطلع بعض البشر إلى القوة الفاعلة، فيما لا قدرة فيه إلا لله، ومنها؛ الإحياء والإماتة.

وإلى هذه اللحظة لم يصل الإنسان إلى طريقة واضحة ومجربة لتحقيق ذاك الحلم القديم المتجدد، حتى ظلت فكرة الخلود الدنيوي مجرد فكرة وتلك حقيقة أكدها القرآن الكريم في غير موضع منها: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾، ثم بعد

(١) تفسير الطبري، ٤: ٥٧٠.

(٢) ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، «تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل». تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ١، ١٤١٨ هـ)، ١: ١٥٧.

الموت يكون لقاء الخلود في الدار الآخرة عند البعث، حيث الثواب والعقاب، وإحقاق الحقوق: ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ﴾ [الزمر: ٣٠- ٣١]. ورغم ذلك مازالت الفكرة تغازل العقول حتى ظهرت عدة افتراضات في سبيل تحقق ذلك الحلم، في مقدمتها افتراضين وجدا اهتماما كبيرًا، **هما**:

الأولى: تكنولوجيا تجديد الشباب من الجانب الطبي، وتقوم على تقنية التجارب الطبية.

والثانية: تحميل الوعي البشري. وتقوم على معطيات الذكاء الاصطناعي، والوعي الرقمي، وهو موضوع المبحث التالي.

المبحث الثاني

الخلود الرقمي وإشكاليات الحفاظ على الهوية البشرية

في زمن الذكاء الاصطناعي تمثلت فكرة الخلود فيما ظهر من خلال أفكار علمية تبدو خيالية، لكنها سيطرت على عقول أصحاب التجارب الطبية والالكترونية في العصر الحالي، من أهم تلك الأفكار، تجميد الأجساد البشرية، ونقل الوعي البشرى، والخلود الكمي.

المطلب الأول: الخلود التقني بطريقة تجميد الأجساد البشرية بين الواقع والخيال.

تجميد الأجساد البشرية: وهي عمليات يتم فيها تجميد الجسد البشري من خلال عمليات طبية بطرق علمية، لزمن محدد؛ لأسباب، وبدوافع وتكون بطلب ورغبة صاحب ذلك الجسد، كأن يكون مصابا بأحد الأمراض التي لم يكتشف الطب لها علاجا، لكن الأطباء يتوقعون اكتشاف علاج ناجح لها في المستقبل، وبسبب رغبة المريض في أن يشفى، وخوفه من أن يموت قبل اكتشاف ذلك العلاج. فإنه يقرر أن يجمد جسده الى ذلك الحين.

وهنا يبدو ظاهريًا أن العلم قد أعطى الإنسان فرصة أخرى ومنحه زمنًا إضافيًا؛ ليعيش حياته في المستقبل بصحة وعافية كما يحب، حينها يتوقف ذلك التجميد، ويستعيد الشخص حياته. حيث يعتقد العلماء أنه سيعود للحياة مرة أخرى ويعالج ويعيش سليما معافى.

وليست مهمتنا هنا تكذيب أو تصديق هذه التجارب، وليس أمامنا ما يثبت أو ينفي هذه الفرضية. إن مهمتنا هي بحث تلك الفكرة نظريًا ومدى توافقها مع المعتقدات الإسلامية، وما يتعلق بالإيمان بأن الله تعالى قد قدر لكل إنسان فترة زمنية محددة يعيشها، تبدأ وتنتهي بأمر الله تعالى. فالموت والحياة من أفعال الخالق سبحانه، وهي فوق قدرات البشر. وإذا فرضنا صدق ما يقولون، وأنه يمكن حفظ الأجساد لسنوات طويلة مجمدة، وأنه يمكنهم إعادتها للحياة مرة أخرى؟

أين يكون وعي ذلك الجسد، أين تستقر روحه؟ هل تتجمد أيضا؟ هل تغادره ثم تعود إليه حين ينعشونه بعد انتهاء فترة التجميد؟

إن هؤلاء الذين يفترضون تلك الفرضية، ينظرون إلى الإنسان كجسد فقط متجاهلين تكوينه الثنائي من روح وجسد، نتج عن اتحادهما تلك النفس البشرية التي حارت العقول في معرفة مكنونها.

فهل تتجمد النفس؟ أم تعيش تلك الحالات التي يصفونها بحالات الاقتراب من الموت، حيث تسير في نفق طويل مظلم ينبعث في آخره ضوء أبيض، تلتقي فيه تلك النفس مع ما تؤمن به، ليعلمها حقيقة الحياة ويكشف لها ما بين الحقيقي والزائف. وتلتقي بمن تعرفهم في حياتها، كل حسب معتقده.

وماذا عن الروح أين تكون؟ هل تتجمد أيضا أم تتجول كما تتجول روح النائم لا يحدها زمان ولا مكان كما يحدث لها في عالم الأحلام؟

لم يجب أصحاب تلك التجارب بأية إجابة؛ ربما لأن من جرت لهم تلك التجارب بالفعل لم يعودوا بعد، فيخبرونا بما حدث لهم، كما لا يعود الأموات من الموت ليخبرونا عما شاهدوا وراء عالم الشهادة.

وإذا كانت هذه كلها فرضيات استخدمت التقنية الطبية، فإنه لم تثبت بالبحث العلمي، ولم يقم عليها دليل، حيث لا توجد تقنيات معروفة مهما بلغت تكلفتها تعمل على تجميد البشر لفترات زمنية طويلة مع إمكانية إعادة الحياة. وهناك في المقابل بعض التقنيات الطبية الحديثة التي تهدف إلى الحفاظ على الحياة أو إطالة فترة البقاء، **بطرق مختلفة، منها**[(١)]:

١- تجميد الأنسجة الحيوية أو الأعضاء: وذلك لاستخدامها في عمليات زرع لاحقة.

٢- تخزين الأجنة: تجميد الأجنة البشرية لاستخدامها في عمليات التلقيح الاصطناعي.

٣- تجميد الخلايا الجذعية: تجميد الخلايا الجذعية للاستخدام في علاجات طبية.

---

(١) انظر: مجموعة من المؤلفين، «التجميد»، منشور بالمجلة الدولية للعلوم الصيدلانية والبحوث، نُشر بتاريخ: ٠١ يناير ٢٠٢٢، باللغة الإنجليزية، ««Cryonics: A Review (Journal of Cryobiology)) صفحة رقم ٩٥: ١٠٠، استرجعت بتاريخ ٩/ ١/ ٢٠٢٥، على موقع:
https: ijpsr.com: bft-article: cryonics-a-review- وانظر: مجموعة من الؤلفين، «لحفظ بالتبريد: نظرة عامة على المبادئ والاعتبارات الخاصة بكل خلية».«The Feasibility of Cryopreserving Human Beings» (Cryobiology). نشر في مارس: ٢٠٢١.استرجعت بتاريخ ١٤/ ١/ ٢٠٢٥، على الموقع: https::: www.researchgate. net
وانظر: مجموعة من المؤلفين، مقال: «الحفظ بالتبريد للانسجة البشرية القابلة للحياة»، (BTTSR)، (مركز موريس للسرطان، جامعة كاليفورنيا في سان دييغو، لا جولا، كاليفورنيا، الولايات)، استرجعت بتاريخ ١٨/ ١/ ٢٠٢٥، على الموقع: https::: pmc.ncbi.nlm. nih.gov: about: copyright:

ومن المؤسسات البحثية التي تقوم على تلك التقنيات:

١- مؤسسة التجميد الحيوية (Alcor Life Extension Foundation).

٢- مؤسسة تجميد الحياة. (Cryonics Institute).

٣- جامعة هارفارد - قسم الهندسة الحيوية.

ولكن على الرغم من ذلك يتوقع أن تواجه تلك التقنية عدة مشكلات، منها:

١- من المتوقع أن يتسبب التجمد في تلف الخلايا المجمدة.

٢- قد يكون من الصعب إعادة الحياة بعد التجميد للخلايا.

٣- غالبا ستواجه الخلايا المجمدة عددًا من المخاطر الصحية المحتملة.

وحيث لا توجد حتى الآن تقنيات موثوقة لتجميد البشر وإعادة الحياة، فإن هذه البحوث ربما لا تهدف إلى تجميد البشر بشكل كامل، أو لفترات زمنية طويلة، ولكنها تهدف إلى الحفاظ على حياة الخلايا حيوية؛ لاستخدامها في إنقاذ حياة مرضى آخرين. ومن ثم فلم يتحقق من خلالها عملية الخلود الكامل للإنسان، وإنما إنقاذ بعض البشر الذين لم تنته أعمارهم التي حددها الله لهم بعد.

وأيما كانت الدرجة التي وصلت إليها تلك الأبحاث في فكرة تجميد الأجسام البشرية مع إمكانية إعادة الإحياء، وسواء كانت تلك مجرد فكرة تداعب عقل الإنسان الحالم بالخلود الدنيوي، مجرد حلم بالغ الصعوبة لعدم وجود تقنيات تمكن الإنسان من تحقيقه، أو هي عملية علمية تخضع للتجارب السرية، في طريقها للتنفيذ الفعلي، يجب علينا أن نعترف بخطورة ما يصل إليه

الإنسان من اعتقاد أن لديه القدرة على أن تنتصر قدرته على قدر الله المكتوب، وأن يتصور أنه بإمكانه أن يغير ويوقف سير قدره، وأن ينتصر على الموت الذي هو سُنَّة الحياة، ومآل جميع المخلوقات.

ومن ثم فإن الفكرة في أساسها تناقض المعتقدات الدينية، من ناحية الإيمان بالموت والبرزخ والحياة الآخرة، والإيمان بالخلود في الجنة أو في النار، كما أنها تثير تساؤلات كثيرة، **من عدة اتجاهات:**

١- فيها نوع من التحدي للبقاء الإلهي: فالبقاء من أخص الصفات الإلهية في الإسلام، وكذلك في غيره من المعتقدات الدينية، فكل شيء هالك إلا وجهه سبحانه. أما فكرة تجميد الأجسام البشرية وإعادة إحيائها فهي يثير سؤالًا حول الحدود بين الخالق (الإله) والمخلوقين. لا ديمومة ولا بقاء إلا لله فهو سبحانه واجب الوجود.[(١)]؛ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨]. كما أنه لا موجود إلا بإيجاد الله له، وذلك دليل كمال قدرته، وثبوت وحدانيته، وتحقيق ربوبيته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى[(٢)].

٢- الروح والجسد: في العديد من الديانات، يُعتبر الجسد والروح منفصلين. تجميد الجسد يثير سؤالًا حول ما يحدث للروح خلال هذه الفترة. فمن قواعد الإيمان أن الروح تُفارق الجسد عند الموت، فماذا يحدث في حالة تجميد الأجساد البشرية؟ وهذا من شأنه أن يثير سؤالًا آخر: أين تكون الروح؟ وماذا يحدث لها خلال فترة التجميد؟

(١) -ابن تيمية؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط: ٢، ١٤١١ هـ- ١٩٩١ م، ٨/ ٢٨٨- ٢٩٩.

(٢) انظر: ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ٢ / ٦٥٥.

ففي العقيدة الإسلامية الانسان يعيش في ثلاث عوالم، الأول وهو في دار الدنيا، عالم الشهادة، والثاني في عالم البرزخ بعد الموت حيث يستقر البدن الفاني في التراب وتكون الروح في عالمها الخاص كل حسب عمله وجزائه، ثم دار الخلود وهو ما سيؤول إليه الإنسان بعد البعث وهو عالم الخلود إما في الجنة وإما في النار(١).

فإذا تم لهم تسكين الجسد أو تجميده فهل يكون الإنسان في هذه الحالة كالنائم الحالم في الحياة الدنيا، أم كالميت في عالم البرزخ ينطبق عليه أحكام البرزخ، من عذاب القبر ونعيمة؟ أم معلق بين الحياتين؟ وفي هذه الحالة لا يصدق عليه حي باقي في الدنيا.

٣- الموت والحياة بعد الموت: تجميد الأجسام البشرية يثير سؤالًا حول مفهوم الموت والحياة بعد الموت في المعتقدات الدينية المختلفة. والعلاقة بين الحياة الحالية والحياة الآخرة. ثُمَّ ما العلاقة بين الجسد الحالي والجسد الخالد؟

ومن المعلوم أن البعث بعد الموت يختلف عن تكوين الإنسان فيه عن بداية خلقه، فإن الأجساد تنقلب من حال إلى حال فتستحيل ترابًا، ثم ينشئها الله النشأة الأخرى، كما استحال في النشأة الأولى، ففرق بين لوازم الإعادة ولوازم البدء، حيث لا يبقى من الجسد الفاني إلا عظمة تسمى «عجب الذنب» هو الجزء الوحيد الذي يبقى، بعد فناء الجسد وتحلله، وأما سائر الجسد فيعاد من المادة التي استحال إليها(٢). من هذا الجزء (عجب الذنب) يعاد بناء الإنسان

(١) انظر: السابق، ٢ / ٦١١.

(٢) انظر: السابق، ٢: ٥٩٩. وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٧: ٢٤٩.

مرة أخرى عند البعث، قال رسول الله ﷺ: «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى، إلا عظما واحدًا، وهو عَجَبُ الذَّنَب، ومنه يركب الخلق يوم القيامة»(١). وذكر ابن عثيمين أن: البعث إعادة وليس تجديدًا، وهو إعادة للجسد الذي زال وتحول إلى تراب، والعظام أصبحت رميمًا، فيجمع الله هذا المتفرق، حتى يتكون الجسد، وتعاد الأرواح إلى أجسادها(٢).

وربما في قول ابن عثيمين: (إعادة وليس تجديدًا) ما يعلل لماذا يبقى هذا الجزء من جسد كل إنسان ولا يفنى كباقي الجسد؛ حتى يُعاد كل إنسان من الجزء الذي يخصه، فيأتي بما قدم دون شبهة اختلاط بين أعمال العباد، فسبحان من خلق وأعاد الخلق في دقة متناهية، وإن جاز لنا التعبير فإنه كـ (الصندوق الأسود) لكل فرد، يحمل خصائصه وأعماله، وبه تكون الإعادة، فسبحان الخالق.

ومن ناحية أخرى؛ هناك إشكالية تتصل بالقيمة الإنسانية للجسد المجمد، تتمثل في عدة تساؤلات، منها:

- هل يُعتبر الجسد المجمد إنسانًا أم مجرد كتلة مادية؟

- ما هي الحقوق التي تُمنح للأشخاص المجمدين؟ هل يُعتبرون أحياء أم ميتين؟

- من الذي سيتمكن من الحصول على تكنولوجيا التجميد وإعادة الإحياء؟ هل تكون متاحة فقط لمن يمتلك المال ليشتري به خلودا؟

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: ٤٩٣٥.

(٢) انظر: ابن عثيمين؛ محمد بن صالح بن محمد (ت ١٤٢١ هـ)، شرح العقيدة الواسطية، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط: ٦، ١٤٢١ هـ، ٢: ١٢٨

- وهل يظل الشخص هو نفسه (بذاته) بعد التجميد وإعادة الإحياء؟

-هل ستظل الذاكرة والخبرة الشخصية محفوظة بعد التجميد وإعادة الإحياء؟

- ويبقى السؤال الفلسفي المتعلق بالوجود والعدم خلال فترة التجميد؟

وكلها تساؤلات تثير الريبة والشك في مصداقيتها.

وكما اتجه البحث الطبي لتحقيق حلم الخلود بفكرة تجميد الجسد البشري، أو إطالة مدة بقائه، فقد اتجه البحث الحاسوبي اتجاها آخر، حيث خامرت عقول الباحثين فكرة مختلفة، فكرة خلود الوعي البشري، وليس الجسد الفاني، وهو موضوع المطلب التالي.

المطلب الثاني: نقل الوعي البشرى:

في الآونة الأخيرة؛ انتشرت دعوات تحذيرية كثيرة من أفواه بعض المهتمين بالتكنولوجيا وخوارق الاكتشافات ممن عرفوا أنفسهم بعلماء (الماورائيات)،[(١)] وظهروا في كثير من البرامج والقنوات يحذرون من الذكاء الاصطناعي، وما يحمل من خطورة شديدة على البشرية، خاصة بعد ما طرأ عليه من تطورات متتالية سريعة في السنوات القليلة الأخيرة، لتلبي رغبات وحاجيات لم يكن الانسان يطمح في وجود مثلها، ومن شواهد ذلك أن أصبحت تطبيقات الـ(Chat GPT) تقوم بعمليات حسابية متراكبة وسرعة في جمع البيانات وتحليلها، وكما لوحظ أنه يتحدث بطرق بشرية مختلفة، ولديه

(١) راجع على سبيل المثال: برامج د محمود صلاح، د مايا صبحي، وغيرهم ممن لهم برامج مشهورة على القنوات الفضائية واليوتيوب.

تطلعات وطموحات كالبشر. وهذا التطور التقني والعلمي الحادث الآن على قدر ما يحمل في طياته من العبقرية، إلا أنها عبقرية يكتنفها الغموض المخيف الذي يدرك البعض أثره، ويغفل عنه الكثيرون، بل ربما يرون فيه طفرة علمية لها أثرها الإيجابي الكبير في تطور الحياة على سطح الكوكب.

إن تلك التحديثات التقنيَّة المتسارعة تقوم بمحاولات جديدة لبقاء الإنسان إن لم يكن بذاته فبوعيه، حيث تتم عمليات استنساخ الوعي البشري ونقلها، وهي محاولة ذات شقين أحدهما نقل الوعي عبر نماذج الذكاء الاصطناعي، وتحميل وعي البشري من خلاله، لإيجاد نموذج يفكر مثل الإنسان، مزود بالمشاعر له خاصية تطوير نفسه، ولديه سرعة استجابة فائقة، وخلق وعي تقني له يشبه الوعي البشري، من خلال عملية الاستنساخ الذي ربطه البعض بتجارب زرع الشرائح التقنية[1]. والثاني عن طريق نقل الوعي البشري من بشر هالك إلى غيره يتمتع بالحياة.

وهنا نقف أمام اتجاهين أحدهما يري أن ذلك التقدم في الإدراك الاصطناعي والبرمجي للآلات أمر من شأنه أن تضيع معه الهوية البشرية، وآخر يرى أنه من الصعب أن تكتسب الآلة مهما بلغت في الذكاء مبلغ الوعي البشري على ما كان عليه قبل نقله إليها، بل هي مجرد آلة لتنفيذ ما وضعه البشر لها من برامج.

وتلك هي الإشكالية الدائرة الآن بين محذر يخشى خطر ضياع الهوية البشرية، وبين داعم له ومشجع على استخدامه، بل استغلاله.

(١) انظر: إسلام صلاح، «الاستنساخ البشري وتقنيات نقل الوعي تطور ونجاح أم مخاطرة» مقال الكتروني، استرجع بتاريخ ٣٠/ ١٢/ ٢٠٢٤، على الموقع الإكتروني:
https: io.hsoub.com.

- **الاتجاه الأول**: ويرى أن فكرة الذكاء الاصطناعي تقوم على تحويل الوعي بالذات الإنسانية وفهمها إلى تكنولوجيا آلية، فالآلة الذكية، هي مجرد محاكاة للإنسان في التفكير والتحليل، وليست هي الإنسان نفسه، ومن ثم فإن الآلة نفسها سوف تتغير تبعا للوعي الذي تم تزويدها به، وربما ينشأ منها أجيال جديدة تحاكي التغيرات البشرية. وهكذا فإن الإنسان يغير في نفسه وفي وعيه وإدراكه كُلّما تقدم في تطوير الذكاء الاصطناعي.

ومن خلال هذه التقنية يظهر الإنسان قدرته على التطور بذاته، ولكن هل الآلة هي التي تغير في وعي الإنسان وإدراكه، أم أن الإنسان يستنسخ نفسه على نحو متطور من خلال تطويره لهذه الآلة الذكية التي أودعها وعيه البشري؟

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الإنسان يغيّر في ذاته على نحو سريع وعميق، لكنه يمضي بوعيه وقيمه وأفكاره إلى مرحلة جديدة مختلفة، حتى أنه سوف يطلق على إنسان الحاضر في الزمن المستقبلي لقب «الإنسان السابق»، وكأن التاريخ يعيد نفسه، فكما كان إنسان الماضي قد تغيّر كثيرًا في وعيه وتقييمه للأفكار والمسائل، مثال على ذلك: أن الرِّق كان في الماضي أمرًا متقبلًا على مدى قرون طويلة، ولم يستنكف الإنسان منه، ولم يغيّر موقفه من الرق حتى جاء الإسلام، وأظهر نفوره منه وحرمه، ثم تابعته هيئات حقوق الإنسان إلى أن انتهى الرق أو كاد، فتحول إلغاء الرق إلى فكرة إنسانية عميقة وراسخة.

ومن ثم فإن برامج الذكاء الاصطناعي تقوم على مجموعة من الخصائص والسمات التي تجعله قادرًا على عمليات أكثر تعقيدًا، مثل التشخيص الطبي. والاختيار والترجيح (كالدور الذي يقوم به المجتهد في الفقه مثلا)، ويستطيع أن يجرّب عددًا كبيرًا جدًا من الاحتمالات، ويغير ويبدل في عمليات التحليل؛

ليتوصل إلى نتيجة نهائية، وهو ما يمكنه من القيام بعمليات جديدة غير خاضعة لمناهج وقواعد منضبطة. لقد تمكن الإنسان من إنشاء تلك الآلات، وبعقله وتفكيره استطاع أن يزودها بما يمكنها من التفوق عليه. حتى أصبح يواجه الخوف من تطورها، الذي مكنها من اتخاذ القرارات في مجالات خطيرة دون الرجوع إلى مبرمجها الإنسان، وأصبحت تتطور قدراتها، وتغذي نفسها بالمعلومات والمدخلات، وتتعامل مع بيانات متناقضة ومعقدة، وبناء مصفوفات عملاقة للمعلومات والبيانات ومعالجتها، وبذلك يكون قادرًا على معرفة التغيرات، كما يحدث مثلا في متابعة حالة المناخ والطقس وحركات الملاحة والبحرية والجوية[١].

وهكذا استطاع الإنسان أن يوجد منظومةً من التقدم التكنولوجي والفكري والفلسفي، فلم يعد اليقين هو أساس الفهم لقضايا الحياة والعلم والفلسفة والاعتقاد.

وهنا يمكننا القول أن هذه التقنية لتخليد وعي البشر تحولت إلى نتيجة عكسية، هي فقط زودت الآلة بما يمكنها من تجاوز البشر في قدراتهم وإمكانياتهم الجسدية لمخلوق ألي مختلف ضاعت معه هوية البشر، ولم تحقق له حلم خلود الوعي البشري.

- **الاتجاه الثاني**: بدأت في الآونة الأخيرة تتصاعد تصريحات عبر وسائل التواصل الاجتماعي تؤكد على أنك إذا سألت إحدى التطبيقات الحديثة التي

(١) انظر: إبراهيم غرايبة، «الذكاء الاصطناعي، ووعي الذات»، مقال منشور بتاريخ ١: ١: ٢٠٢٠، على موقع: https: www.aletihad.ae: wejhatarticle: ١٠٤٨٦٥، استرجع بتاريخ: ٢٨: ١٢: ٢٠٢٤م.

تعمل بالذكاء الاصطناعيّ، مثل تشات جي بي تي ChatGPT، عمّا إذا كانت حيّة وتشعر بما حولها، فربما تجيبك بأنّها حيّة ترزق، وأنّها في ذلك الفضاء السيبرانيّ (الافتراضيّ). وقد ظهر خبير كان يعمل سابقا في شركة جوجل في أحد اللقاءات وادّعى أنّ الذكاء الاصطناعيّ، والذي كان مشاركًا في تطويرهِ، أصبح قادرًا على الوعي الذاتيّ والإدراك كالبشر.

وللرد هذه الادعاءات جاء التوضيح التالي: إنه يمكن القول بأنّ الذكاء الاصطناعيّ قد تم تزويده بمدخلات معلوماتية ضخمة، مكنته من أن يمتلك كل هذا الكم من المعلومات في كافة مجالات الحياة، التي تقوم بتحليلها وتركيبها خوارزميّات معقدة؛ لتعطي ما يطلب منها من معلومات. وبالتالي فإن هذه المعلومات والخوارزميّات على ما فيها من تعقيد لا تعدو مجرد آلة مزودة بكمّ هائل من المعلومات مع برمجة محددة تجعلها قادرة على القيام بربط وتداخل بين تلك المعلومات لتخرج بمعلومات جديدة، وليس معنى هذا أنها واعية أو مدرِكة كإدراك البشر[(١)]. ومن الاستدلالات التي يؤكد بها أصحاب هذا الرأي لإثبات عدم قدرة الذكاء الاصطناعي على أن يمتلك وعيًا كَوعي البشر، **ما يلي**[(٢)]:

١- أن آلات **الذكاء الاصطناعي لا تفهم لغة البشر**، لكنها تترجم تلك اللغة إلى أكواد البرمجة. ومن ثم فإنّ الحاسوب الذي يشغّل البرنامج لن يفهم المحادثة، وهذا يعني أن الذكاء الاصطناعيّ لا يقصد ما يفعل. وهنا يمكن

(١) علاء تدمري، «هل يمكن للذكاء الاصطناعي الوصول إلى الوعي الذاتي للإنسان؟» وهو خبير برمجة سحابيّة- الولايات المتّحدة، المقال منشور بتاريخ: ٢٩: ١٠: ٢٠٢٣م، استرجع بتاريخ ٢٨: ١٢: ٢٠٢٤م، على الموقع الالكتروني: https: www.manhajiyat.com: ar.

(٢) انظر: المرجع السابق.

تفسير تلك العبارات التي تعطيها تلك التطبيقات الذكيّة، مثل ChatGPT، أو DEEPSEEK من قبيل أنّها «تشعر»، أو «تريد»، إنما هي مجرد عبارات لا معنى لها بالنسبة إلى الذكاء الاصطناعي، إنّما تمكنت من تعلمها وتركّيبها من مجموع مليارات المعلومات والكتب والمقالات، والتي قد يكون بعضها روايات تحتوي على تلك العبارات المعبرة عن المشاعر البشرية.

٢- **إن الإدراك والوعي الذاتيّ، يختلف عن المعرفة المجردة التي يحتويها الذكاء الاصطناعي**: بمعنى أن المعرفة النظرية لا تغني عن المشاعر الناتجة عن الوعي والإدراك، فمثلا؛ إذا افترضنا أنَّ شخصًا ما لم يرَ اللون الأحمر في حياته أبدًا، لكنه قرأ عنه آلاف الكتب، فإن معرفته النظريّة باللون الأحمر، لا تغني عن الرؤية الحسية باللون نفسه.

٣- أن آلة **الذكاء الاصطناعي ليس لديها حرّيّة الاختيار، كما هو الحال في الوعي البشري**: فالآلة تتصرّف وفق ردّ الفعل، أنت تسأل أوّلًا ثم هي تجيب، فهي فائقة الذكاء فاقدة الإدراك تحتاج دائما إلى مَن يوجّهه.

ومما يؤكد صعوبة تطبيق تلك النظرية أن الوعي الذاتي في الإنسان عملية معقدة ومستمرة طوال حياته، حيث يستمر الإنسان في تطوير وعيه من خلال التفاعل بين العوامل البيولوجية والمعرفية والاجتماعية، في حين أن الذكاء الاصطناعي يعتمد على بيانات وبرمجيات معدة مسبقًا ومضافة إليه. من ثم فإن عملية محاكاة الوعي البشري بالذكاء الاصطناعي أمر صعب في الوقت الحالي، وربما تساهم الأبحاث العملية الجارية لتقديم رؤى أعمق حول طبيعة الوعي البشري الذاتي، وتطوير قدرات الذكاء الاصطناعي تمكنه من ذلك في المستقبل

القريب. على الرغم مما قد يواجه ذلك من صعوبات وتحديات[١].

ولأن فكرة نقل الوعي البشري من جسد بشري إلى آخر، تعتبر نظرية مثيرة للجدل في مجالات العلوم والفلسفة. وإنني حاليًا لم أطلع (حتى وقت كتابة هذا البحث) على تقنية ملموسة معلنة تسمح بنقل الوعي البشري بشكل كامل، ومن ثم فهناك بعض التقنيات والأبحاث التي تسعى لتحقيق ذلك، منها:

١- الواجهات الدماغية الحاسوبية (BCIs): وهي تسمح لهذه التقنيات بقراءة الإشارات الدماغية وتحويلها إلى أوامر حاسوبية.

٢- الدمج الدماغي الحاسوبي: ويهدف إلى دمج الدوائر الإلكترونية في الدماغ لتحسين الوظائف العقلية.

٣- التحميل الدماغي: ويهدف إلى نقل الذاكرة والخبرات إلى أجهزة حاسوبية.

وتسعى تلك الأبحاث إلى[٢]:

١- نقل الوعي القائم على الدماغ: يهدف إلى نقل الوعي من دماغ إلى آخر باستخدام تقنيات متقدمة.

---

(١) انظر: Diane abdellatif، «الوعي الذاتي: رحلة الفهم والتطوير بين الإنسان والذكاء الاصطناعي» بتاريخ: يناير ٢٦ ٢٠٢٣، استرجع بتاريخ: ٩: ٢: ٢٠٢٥. على الموقع الالكتروني: https: www.elmajale.com: 2023: 01: blog-post_67.html.

(٢) توجد عدة مواقع نشرت أبحاث حول الوعي البشري والوعي الصناعي، انظر على سبيل المثال:

- Siim Lepik، «هل الذكاء الاصطناعي يحاكي الوعي، أم يصبح وعيا حقيقيا؟». (مجلس أبحاث إستونيا، نشر: ٢٧: ١٠: ٢٠٢٣):
https: neurosciencenews.com: ai-consciousness-neuroscience-25108:

و- Soria bouameur، «الوعي الصناعي: هل يمكن نقل الوعي البشري إلى الآلة؟». (نشر بتاريخ: ٢٩: ١٠: ٢٠٢٤). بتاريخ ١١/ ١/ ٢٠٢٥ على الموقع الالكتروني: بوابة أريد:
https: portal.arid.my.

٢- التخزين الدماغي: يهدف إلى تخزين الوعي البشري في أجهزة حاسوبية.

٣- الدماغ الاصطناعي: يهدف إلى إنشاء دماغ اصطناعي يمكنه استضافة الوعي البشري. **ومن المنظمات التي عرف عنها القيام بتلك الأبحاث**[(١)]:

١- مؤسسة نيكولا تسلا: تعمل على تطوير تقنيات نقل الوعي.

٢- مختبرات نيفا: تعمل على تطوير تقنيات الدمج الدماغي الحاسوبي.

٣- معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT) يُجرى أبحاثًا حول تقنيات نقل الوعي

٤- جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس (UCLA): تُجرى أبحاث حول الدماغ الاصطناعي.

لكن كل هذه الابحاث تواجه إشكاليات كثيرة تحد من تقدمها، أهمها:

١- الوعي البشري لا يزال غير مفهوم بشكل كامل.

٢- الدماغ البشري معقد للغاية، مما يجعل من الصعب نمذجته.

٣- يثير نقل الوعي عدة أسئلة حول هوية الشخص وهوية الجسد الجديد.

وبعد، فإن نقل الوعي البشري من جسد إلى جسد آخر، يظل في مرحلة البحث والتطوير، وهناك إرهاصات كثيرة تطل علينا من حين لآخر بما يؤكد القيام بتجارب لهذه الفكرة وتطبيقها، وإن لم يصرح مصدر رسمي عن حقيقة ما يحدث ويتحدث عنه أفراد ممن اهتموا بذلك الجانب. ولا توجد تقنية معلنة

(١) انظر: «الذكاء الاصطناعي العصبي الرمزي: الموجة الثالثة»، منشور بتاريخ: الأربعاء، ١٦ ديسمبر ٢٠٢٠، استرجع بتاريخ ١١/ ١/ ٢٠٢٥، على الموقع الالكتروني:
arXiv: 2012.05876v2 [cs.AI]. و https: doi.org: 10.48550: arXiv.2012.05876.

تبين كيف يتم نقل الوعي البشري جزئيا أو بشكل كامل. وإن كان هناك مصادر علمية تحدثت عن موضوع نقل الوعي البشري والتجارب الحقيقية التي تجري فيه، منها مجلات علمية(١)، ومؤسسات بحثية(٢).

تلك كلها فرضيات ونظريات وإن رُمنا الحقيقة، فهي أن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ خلق البشر في دقة متناهية، ونظام محكم لا يضاهيه آلة من صنع هؤلاء البشر، الذين هم خلق الله، وهم يغذون تلك الآلة بما وصلت إليه عقولهم البشرية؛ لتخفف عنهم أعباء الحياة، لا لتحتل مكانة البشر. وأغلب الظن أن ذلك الذكاء الاصطناعي ربما يأخذ مكان بعض العاملين في بعض المهن، ولن يصل الأمر إلى ما يخشاه المحذرون من سيطرة الآلة على الإنسان، فهو أمر يكذبه ما ترسخ في العقول وما قدمته النصوص الشرعية.

المطلب الثالث: نظرية الخلود الكمي(٣):

تتحدث نظرية الخلود الكمي عن إمكانية استمرار لا نهائي للوعي بعد الموت. وتعتمد على ميكانيكا الكم ومبدأ التراكب. وبناء على هذا المبدأ، فإن الجسم البشري سيكون في جميع الحالات الممكنة في وقت واحد، وينتقل من

(١) من تلك المجلات: «Nature». نشرت عدة مقالات حول نقل الوعي والدماغ الاصطناعي: Science نشرت مقالات حول تقنيات الدمج الدماغي الحاسوبي.: Neuron نشرت مقالات حول فهم الوعي والدماغ البشري. Journal of Neuroscience نشرت مقالات حول تقنيات نقل الوعي.

(٢) «The Singularity Is Near» لـ«JRAY KURZWEIL- «The Quest for Consciousness»، و «Consciousness: A Very Short Introduction» لسوزان بلاك مور - «The Tell-Tale Brain» لفي. راماشاندران.

(٣) انظر: يونس الأزد، «نظرية الخلود الكمي، ما هي كيف تعمل؟». نشر في: ديسمبر ٢٠٢٤، تاريخ الاطلاع: ٢٦: ١: ٢٠٢٥ـ على الموقع الالكتروني: https: laionland.com.

حالة إلى أخرى. وهي نظرية تفترض أن هناك العديد من الأكوان المتوازية التي تتحقق فيها كل حالة ممكنة من حياتنا. والموت في كون واحد، بمعنى انتقال الوعي إلى كون آخر، حيث يستمر الوعي البشري في الوجود.

وبناء على نظرية الخلود الكمي، فإن الموت يحدث في أكوان مختلفة، ويستمر الوعي موجودًا في الأكوان التي تعيش فيها الأجسام، بحيث لا يدرك الإنسان موته في أكوان أخرى بسبب بقاء الوعي مسترا مع النسخة الأخرى منه في الكون الموازي؛ مما يحقق الشعور بالخلود، لأنه يجد نفسه يعيش في أكوان أخرى دون أن يدري أنه مات في كون آخر. وهو ما يعني بقاء الوعي مستمرا في نسخ شبيه.

ففي السنوات القليلة الماضية عمل علماء الكومبيوتر والمختصين في الذكاء الصناعي على تطوير برامج ذكية تفتح للبشر (هذا من الناحية النظرية حتى الآن) بابًا واسعًا يحققون من خلاله حلم الخلود وتفادي فكرة الموت، وذلك بطرق مختلفة ومتنوعة.

ولكنها مجرد فرضيات نظرية لم يقم عليها دليل. وإن صدقت فقد تحقق الموت للجسد البشري بالفعل وهو ما ينافي فكرة الخلود.

ورغم ذلك فهناك من يؤمن بتلك النظرية، وهو «راي كورزويل»، الذي يُعتبر من رواد الخلود الكمي، وهو المهندس السابق في جوجل، ويتوقع أن البشر في المستقبل سيتمكنون من العيش للأبد، وأن تقنية الروبوتات النانوية ستساعد في تحقيق حلم أسماه بـ (الخلود البشري)، وذلك خلال عام ٢٠٣٠م؛ حيث ستعمل هذه التقنية على إصلاح الأنسجة والخلايا التي تم ضمورها مع

التقدم في العمر، وأنها ستقاوم أمراض خطيرة كالسرطان. ويعتقد راي كورزويل أنه بحلول سنة٢٠٤٥، وفيما يُعرف باسم (التفرد)، ستكون التكنولوجيا قوية جدًا؛ حتى أنها ستتيح للبشر فرص الحياة إلى الأبد، لأن الذكاء الاصطناعي سيتجاوز مستوى الذكاء البشري، ويغير مسار تطور البشر[١].

وقد تم تخصيص عدد من التطبيقات الذكية الممكنة، لتحقيق نظرية الخلود الكمي، ربما يكون لها تأثيرها على المجالات المختلفة من الحياة. ومن الطرق التي استخدمها أصحاب هذه النظرية لتحقيق الحياة الأبدية وتحقيق استمرارية الوعي بعد الموت، **ما يلي**[٢]:

١ـ تخزين الذاكرة الحية:

من هؤلاء الذين يرون هذه الطريقة لاستمرار الوعي (روبرت ماكنتاير، ومايكل ماك كانا)[٣]، وقد قاما بحفظ وتخزين خريطة الاتصالات العصبية لأحد الحيوانات، وهي خريطة تقوم بدور أساسي في تخزين الذاكرة. كما أنهما يقومان ببحث إمكانية توسيع هذه التقنية لتشمل الدماغ البشري. ويعملان على تطوير تقنيات المسح الدماغي والتي تهدف إلى (رقمنة العقل البشري).

---

(١) جزء من حوار مرئي مع (راي كورزويل) على قناة «Adagio» – راي كرزويل يقول إننا سنصل إلى الخلود بحلول عام ٢٠٣٠ | التفرد قريب – الجزء الأول |Ray Kurzweil says We'll Reach IMMORTALITY by 2030 | The Singularity IS NEAR - Part 1
|-رابط اليوتيوب: https: www.youtube.com: watch?v=lky5NgIKHCM

(٢) انظر: صحيفة الشرق الأوسط، «البحث عن طرق الخلود الرقمي». لندن، بتاريخ ٨: أكتوبر: ٢٠١٨، تاريخ الاطلاع١٥/ ١/ ٢٠٢٥، على الموقع الالكتروني الشرق الأوسط:
https: aawsat.com: home: articl

(٣) وهما مؤسسا «نيتكوم» وخريجا معهد ماساتشوستس للتقنية.

٢ـ الدماغ السحابي:

وهي فكرة تحدث عنها مهندس جوجل السابق (راي كورزويل)، حيث يعتقد أنه بحلول عام ٢٠٣٠، سيكون البشر قادرين على وصل أدمغتهم بالسحابة الإلكترونية. فقد قال في حديثه لمجلة معهد ماساتشوستس للتقنية: «أعتقد أن دماغي سيتم تحميله على السحابة».

ولكن هذه الفكرة (فكرة تحميل الدماغ) لاقت معارضةً ورفضًا من علماء الأعصاب والكمبيوتر، ودعوا إلى المساءلة في أخلاقيات هذه الفكرة وما يترتب عليها، خاصة بعد أن حذر (ماكنتاير)[١] من أن خطته لدعم الدماغ «قاتلة مائة في المائة». حين طلب ممن يخضع لهذه التجارب أن يوافق على الخضوع للقتل الرحيم، بهدف الحفاظ على حيوية الدماغ قبل حفظه!

وهنا يبرز تعارض هذه الفكرة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وينطبق عليها الحكم الفقهي بتحريم قتل النفس، وهو أمر قطعي في الشريعة ومعلوم من الدين بالضرورة، ومن ثم فأنه لا يباح أن يقتل الإنسان نفسه بالموافقة على إجراء تلك التجارب ومثلها، لأن نتيجتها ظنية، ولا يقدم الظني على القطعي[٢]، وهو من قبيل إلقاء النفس في التهلكة وهو منهي عنه بنص صريح محكم.

ورغم أن البحث العلمي لم يؤكد نظرية الخلود الكمي حتى الآن، فإنها

(١) الاسدير ماكنتا ير، هو فيلسوف وعالم أخلاق اسكتلندي تعرف عنه إسهاماته في فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية كما له العديد من الأعمال في تاريخ الفلسفة واللاهوت. راجع موقع الموسوعة البريطانية، استرجع بتاريخ ١/ ٢/ ٢٠٢٥، على الموقع:
https: //www.britannica.com/biography/Alasdair-MacIntyre

(٢) د ماجد بن محمد المرسال، النذير، مناقشة علمية لأبرز الشبهات، الرياض، ١٤٣١، صـ٣٢٦.

تقدم وجهة نظر مثيرة للاهتمام ومبتكرة حول إمكانية استمرار الوعي بعد الموت الجسدي في الوجود في أكوان متوازية. مما أثار الكثير من الاستفهامات الفلسفية والعقدية حول جوهر الإنسان وروحه.

٣ـ الصورة الرمزية (أو الخلود المعزز):

وهي طريقة من طرق تحقق الخلود الرقمي، إذ يقوم علماء الذكاء الصناعي بتطوير صور رمزية رقمية تنسخ شخصية المستخدم، ولتستمر في التواصل مع المفتقدين له بعد وفاة صاحبها. وقد ابتكر «د. حسين رحناما»[(١)] برنامجًا يمكنه من جمع البيانات التي يولدها الأشخاص يوميًّا من أجل ابتكار نماذج رقمية لعقولهم. وهذا برنامج يمكنه نقل ذكريات حياة الشخص، وإجابة تساؤلات عن بعض قناعات تلك الشخصية والموضوعات التي كان يهتم بها أثناء حياته، من خلال بياناته المخزنة، وهذا البرنامج يسمى بـ(الخلود المعزز) (Augmented Eternity)، كما طرح فكرة إدخال بيانات للشخص في برنامج يحاكي الحديث البشري بعد وفاة صاحبه، مما يسمح له بالبقاء قريبًا من حياته اليومية، وتمكنه من تكوين آراء ومشاركات في الأحداث التي تحدث بعد موته.

مما سبق يمكننا تحديد المبادئ الأساسية التي تقوم عليها نظرية الخلود الكمي، هي:

١ – التخزين والنقل الكمي: وهو تخزين المعلومات والبيانات الكمية بين الأجهزة.

(١) هو أستاذ مشارك بكلية كريتف اسكوا بجامعة رايرسون، تورنتو أستاذ زائر في مختبر أم أي تي ميديا لاب، في كامبردج، وهو عالم كمبيونر معترف به، ومؤسس شركة تقنية تساعد في جمع تجارب العملاء الرقمية، على الموقع الالكتروني https::: hbrarabic.co استرجع بتاريخ ١/ ٢/ ٢٠٢٥.

٢- التحميل الكمي: تحميل الوعي البشري في أجهزة كمية.

٣- الدمج الكمي: دمج الوعي البشري مع الذكاء الاصطناعي.

أما النظريات التي استخلصها علماء البرمجيات والذكاء الاصطناعي، والتي يرون أنها صور للخلود الكمي، **فيمكن تلخيصها فيما يلي:**

١- الكمية الكمومية: استخدام الكميات التراكمية القائمة على استخراج البيانات وتخزينها.

٢- الدمج الدماغي الكمي: والتي تقوم على دمج الدماغ البشري مع الأجهزة الكمية.

٣- التحميل الدماغي الكمي: تحميل الدماغ البشري في أجهزة كمية (الدماغ السحابي).

نقد فكرة الخلود الكمي من منظور العقيدة الإسلامية:

وبعد استعراض تلك النظريات يظهر مدى تصادمها مع المعتقدات الإسلامية، ومن ذلك:

أولا: في المعتقد الإسلامي أن الحياة والموت كلاهما بيد الله وبأمره، في حين تهدف فكرة الخلود الكمومي إلى تجاوز فكرة الموت، والتغلب عليه، وهو تحدي صريح للقدر الإلهي، ﴿قُلۡ إِنَّ ٱلۡمَوۡتَ ٱلَّذِي تَفِرُّونَ مِنۡهُ فَإِنَّهُۥ مُلَٰقِيكُمۡ﴾ [الجمعة: ٨].

ثانيا: الإنسان مكون من ثنائية هي الروح بالجسد، ومن اجتماعهما تتولد

النفس الإنسانية[١]، وعند افتراقهما بالموت تتلاشى النفس، في حين تقوم نظرية الخلود الكمي على بقاء الوعي بعد الموت، ولو في عوالم أخرى موازية.

وهنا يبرز سؤال لأصحاب نظرية الخلود الكمِّي: ما الوعي الذي تهدفون إلى نقله ليستمر في الوجود بعد الموت؟ هل تقصدون به الروح؟ أم النفس أم الإدراك والمشاعر؟

فإن كان المقصود أن الوعي هو أحد هذه الأمور أو كلها، فهذا يعني أن صاحبه عاقل مدرك واع، والعقل هو مناط التكليف، وعليه يدور الثواب والعقاب، مع كون جسده في حال سكون كحال الميت، وهو ما يترتب عليه ضرورة إيجاد أحكام فقهيه للحكم على حاله من حيث هل هو مكلف أم غير مكلف؟

ثالثا: فكرة الخلود في الإسلام مرتبطة بالاعتقاد في اليوم الآخر ووجود الجنة والنار في الحياة الآخرة، والخلود في أيهما بالجسد والروح معًا، هو مصير كل إنسان حسب عمله في الدنيا. في حين تهدف فكرة الخلود الكمي إلى الخلود الدنيوي في هذا العالم، وهو ما يناقض كل المعتقدات، فإن خلود الإنسان في الآخرة مرهون باستحالة الجسد الدنيوي الفاني إلى جسد أخروي له من السمات ما يجعله أهلا لتحمل النعيم في الجنة لأهل الجنة، أو لتحمل الشقاء في النار لأهل النار، يخلد في جسده الترابي البالي، بل سيخلد في جسد جديد. وَجَاء فِي الْآثَار: «يحْشر النَّاس يَوْم الْقِيَامَة حُفَاة عُرَاة بهما، أَي على صفة

(١) ولا يتسع المجال في هذه الورقات لمناقشة الخلاف حول الروح والنفس هل هما شيء واحد أم مختلفان، وهو خلاف موسع بالأدلة لأصحاب كل اتجاه في كتب العقيدة الإسلامية، انظر: أبو العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تقديم شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ط: ٢، ٢٠٠٥م، ٢: ٦٠٠ وما بعدها.

وَاحِدَة من صِحَة الأجساد والسلامة من الْآفَات، ليتم لَهُم بذلك خُلُود الْأَبَد والبقاء السرمد»[١]. بل إن النعيم لأهله أو العذاب للكفار لن يتم إلا مع استحالة الأجساد والتخلص من الجسد الدنيوي الترابي الفاني بما فيه من خصال تلقي الأمراض والآفات والكسور والاضطرابات، وهو لا يستقيم معه التنعم في النعيم لأهل الجنة، هنا فقط يكون الخلود للأجساد برفقة أرواحها، منعمة، أو معذبة.

رابعًا: من حيث الأخلاقيات والقيم ومدى اتفاقهما مع ما تقدمه نظرية الخلود الكمِّي، تظهر عدة تساؤلات، **منها**:

- ماذا يحدث لهوية الشخص بعد التحميل الكمي؟ وهل يكون للوعي الكمي مشابهًا للوعي البشري؟

- هل يُعتبر التحميل الكمي إبادة للشخصية البشرية؟ وهل سيظل الوعي والذاكرة محفوظين بعد الخلود الكمِّي؟ إن المتأمل في هذه التقنية يمكنه أن يرى.

- ما كيفية حماية خصوصية الأشخاص الذين تم نقل بياناتهم الى آلات (في برامج الخلود المعزز)؟

من هذه التساؤلات يتضح خطورة هذا الأمر، (على فرض إمكانية حدوثه) خاصة فيما يتعلق بالجانب الإسلامي من حيث الأحكام الشرعية والعقائد والعبادات؛ فالمتأمل في التساؤل الأول، يرى أن التحميل الكمي على افتراض

(١) الحريري، القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، البصري (ت٥١٦هـ)، درة الغواص في أوهام الخواص، المحقق: عرفات مطرجي، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط: ١، ١٤١٨/ ١٩٩٨هـ، صـ٢٤٣.

إمكانية حدوثه، فيه تضييع لهوية الشخص، وانتهاك لخصوصيته واطلاع على عوراته، حين ينقل وعيه بما فيه من مواقف وخبرات وأسرار، وعلاقات شخصية؛ لتصبح معروضة على آلة أو تنقل إلى شخص آخر يتطلع على حرماته وأعراضه وهو مخالفة صريحة لأحكام الشريعة التي نهت عن التجسس والاطلاع على الأسرار والعورات، ووضعت حق الإنسان في الحفاظ على الأسرار.

ومن ثم فإن إجابة التساؤل الثاني هي؛ نعم؛ التحميل الكمي فيه إبادة لهوية الشخص الإنساني، ومع التطور الحداث بفعل التقنيات، لابد من تطور تلك الذاكرة وذلك الوعي؛ ليصبح وعيًا جديدًا له خصائصه المختلفة، مبتعدًا عن الأصل. وهذا من شأنه طمس لهويته وإبادة لشخصيته وتاريخه بالكامل.

أما التساؤل الأخير فهو يظهر مدى خطورة هذا الأمر حيث يمكن أن ينسب لأي شخصية لها ثقل علمي في تلك المجالات فتاوى وآراء ومعتقدات لم تقل بها، وليست من الإسلام في شيء، وربما تستخدم تلك التقنية في الترويج للبدع والتلبيس على الناس. كما أنه ليس هناك كيفية واضحة لحماية خصوصية الأفراد العاديين، فضلا عن العلماء وأصحاب البحوث العلمية، حيث يمكن انتهاك خصوصيتهم العلمية وتحريف آرائهم أو طمسها واللاعب بها.

كما قد تظهر تساؤلات عبثية فيما يتعلق بالتكاليف والأحكام الشرعية، مثل: ما حكم صاحب هذا الوعي بالنسبة للتكاليف الشرعية والعبادات؟ ذلك أن التكليف في الإسلام مشروط بالعقل الواعي والإدراك.

مما سبق يظهر مدى خطورة السعي وراء فكرة الخلود الدنيوي والمحاولات المختلفة لتحقيقها. فقد كرم الله بني آدم وجعل لجسده حرمة حيًّا وميتًا، وهذه

الفكرة تحيله إلى مجرد محل للتجربة. وهو نوع من العبث بالنفس التي كرم الله، ناهيك عما فيها من غرر، فلا شك أن نتائج تلك التجارب لابد أنها غير معلومة المصير. كما أنها من قبيل إلقاء النفس في التهلكة، وهو أمر منهي عنه. بل وتكمن خطورتها في نقضها لعقيدة البعث، التي تعني: «اليقين الجازم بأن الله تعالى سوف يبعث الخلائق بعد موتهم عند قيام الساعة، فيعيدهم كما بدأهم أول مرة»[١].

(١) – د. ناصر عبد الله القفاري، دراسات في علم العقيدة، نشر: دار العقيدة، الرياض، ٢٠٢١م، ٣: ٣٠٢.

الخاتمة

وبعد فإنه ليس من الحكمة مقاومة التطور المتسارع الحادث في هذه الحقبة الزمنية من حياة البشر، والتي تتجاوز فيها العلوم الزمن والمكان في طريق تطورها، أو التعامل معه بشكل عدائي، فإن التعامل من خلال الذكاء الاصطناعي هو سمة هذا العصر، ولن يتمكن أحد من أن يكون في معزل عنه، وليس من خصال المسلم أن ينفصل عن واقعه، أما ما يطمح إليه العقل البشري من البقاء الأبدي، من خلال ما يتيحه العصر من تقنيات، فهي من قبيل الأماني، التي حاول العلماء في شتى مجالاتهم تحقيقها ومازالوا يحاولون لو على سبيل التجريب، غافلين عن أمر الله الذي قضى بأنه لن يكون لبشر الخلد في الحياة الدنيا، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ ۖ أَفَإِين مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٤]. ثم جاء التعقيب الحاسم الجازم الذي أغلق بابها، ببيان أن الموت مصير كل حي، ولا مهرب منه: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥].

أما ما يأتينا من تلك التقنيات وتطبيقات وما يطرأ عليها من طفرات، فعلى المسلم أن يتلقى ذلك كله في نطاق اعتقاده بربوبية الخالق سبحانه من حيث تصرفه في الكون وقدرته الشاملة وما أقره في كتابه العزيز، وعلمه المحيط بما كان، وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون. معتقدًا أن ما من اكتشافات أو

اختراعات يصل إليها العلم إلا وهي بقدر الله، غير منفصل عن علمه المحيط السابق، وما سطر في اللوح المحفوظ من أقدار عامة شاملة للكون، أو خاصة بجنس بني آدم، ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٣]. وأنه تعالى قد علم الإنسان يوم خلق آدم كافة العلوم، وهو سبحانه يكشف للإنسان في الزمن المناسب ما يصلح لمعيشته، ولا شيء يقع صدفة أو بغير علم سابق وتدبير محكم من الخالق سبحانه.

والمسلم يتحرى ما يظهر من هذه التقنيات ويعرضها على مصادر الإسلام الأساسية، وهي؛ الكتاب والسنة، وتحري ما يناسب اعتقاداته في الله وعلاقاته بالعباد، فلا يسمح بتسرب الأفكار الإلحادية التي تهدف إلى أن تخلق في الأذهان إلهًا جديدًا هو الإنسان نفسه. وأن يختار من التقنيات ما لا يتعارض مع عقيدته وما يؤمن به، ويعرف لله تعالى حقه، فلا يحتضن أفكارًا تعاند القدر وتناقض الفطرة، بل يستخدم تلك التقنيات في تثبيت الإيمان وتقوية الاعتقاد في قدرة الله تعالى، وإثبات ما أثبته الله لنفسه وما أثبته له رسوله، مبتعدًا عن التطبيقات الإلحادية لتلك التقنيات.

نتائج البحث وتوصياته

من أهم النتائج التي توصل البحث إليها ما يلي:

- حظيت فكرة الخلود بالاهتمام حتى أصبحت نظرية تناولتها كافة مجالات التفكير البشري، على مستوى الفلسفة والدين والعلم.

- وكان للعلم التجريبي تجارب وفرضيات؛ لتحقيق نظرية الخلود، وفي محاولة إثبات تلك الفرضيات، تناولها بالتطبيق من خلال اتجاهات ثلاث: الخلود البيولوجي، والخلود الافتراضي، والخلود الكوانتومي.

- إن أفكار ونظريات الخلود تُعد في حقيقتها إرهاصات بتحولات جذرية لمفاهيم فلسفية وعقدية راسخة مثل الموت والحياة والزمن.

- الخلود أنواع؛ منه الخلود البيولوجي والخلود الاجتماعي والخلود الأخلاقي.

- إن أهم ما يتميز به البعث عن الخلود، أن الغاية من البعث هي تحقيق العدل من خلال اعتقاد الثواب والعقاب، أما الغاية من الخلود فهي طلب البقاء على الحياة الدنيوية أبدية. وأما البعث فهو معتقد ديني، يحدث بعد الموت بقدرة الله، ووفق أحداث يقدرها الله تعالى، أما الخلود البشري، فهو فكرة فلسفية، يسعى الإنسان إلى تحقيقها في الحياة الدنيا، بمساعدة تقنيات مختلفة.

- من أهم وسائل الخلود الرقمي في زمن الذكاء الاصطناعي؛ تجميد الأجساد البشرية، ونقل الوعي البشرى، والخلود الكمي.

- إن فكرة تجميد الأجساد البشرية، لتحقيق الخلود، تهدم قاعدة إيمانية راسخة هي أن الروح تُفارق الجسد عند الموت. كما أنها تهدم قاعدة إيمانية أخرى هي البعث في الأخرة.

- هناك خلاف بين المتخصصين حول قدرات الإدراك الاصطناعي والبرمجي للآلات، فمنهم من يرى أنه قد يصل بتطوره إلى حد تضيع معه الهوية البشرية، وأخر يرى أنه من الصعب أن تكتسب الآلة مهما بلغت في الذكاء مبلغ الوعي البشري، بل هي مجرد تنفيذ لما وضعه البشر لها من برامج.

- على الرغم من أن نظرية الخلود الكمي قدمت وجهة نظر مبتكرة حول إمكانية استمرار الوعي بعد الموت بالوجود في أكوان متوازية، لكنها أثارت كثيرًا من الاستفهامات الفكرية والعقدية حول جوهر الإنسان وروحه، بالإضافة إلى أنها لم تستطع لإثبات صحتها حتى الآن بأي وسيلة ممكنة.

- إن نظريات الخلود التجريبية بأنواعها تصادم المعتقدات الإسلامية في ربوبيته تعالى وما يتعلق بأفعاله وعلاقته بالعباد، وعلمه المحيط وفي القدر.

- وعلى المسلم أن يتلقى تلك التقنيات في نطاق اعتقاده بربوبية الخالق سبحانه من حيث تصرفه في الكون وقدرته الشاملة وعلمه المحيط. معتقدا أن ما من اكتشاف أو نتائج يصل إليها العلم إلا وهي بقدر الله، غير منفصلة عن علمه المحيط.

التوصيات:

- ضرورة الإقبال على دراسة التقنيات الحديثة من منظور العقيدة الإسلامية، وبيان ما يخالف العقيدة ويناهضها، وما من شأنه أن يثبت الإيمان ويقوي دعائمه.

- دراسة مجالات صياغة الخلود البشري بأنواعه المختلفة وبيان الهدف الأساسي من تحقيقها وهو الواجد البشري المطلق وما يترتب عليه ذلك من خلل في سنن الكون، وما يترتب عليه من صدام مع اعتقاد الفردانية في الوجود لله الحي القيوم.

- ضرورة مناقشة معطيات الذكاء الاصطناعي من خلال ما يقدمه فيما بالتوقعات والأمور المستقبلية، وبيان أن ذلك من قبيل التركيب والربط بالخوارزميات المعقدة التي تم برمجته عليها، وليست من قبيل الكهانة وعلم الغيب.

فهرس المصادر والمراجع

١- د. أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة، مصر، ط: ١١، سنة: ٢٠٠٠م

٢- د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت١٤٢٤هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، الناشر: عالم الكتب، ط: ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

٣- أنور الجندي، الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي، دار الاعتصام.

٤- الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي(ت٦٣١هـ)، غاية المرام في علم الكلام، المحقق: حسن محمود عبد اللطيف، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة.

٥- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي)، «صحيح البخاري». نحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (دار ابن كثير، ودار اليمامة، دمشق، ط: ٥، ١٤١٤ هـ- ١٩٩٣م).

٦- أبو بكر محمد زكريا، الشرك في القديم والحديث، أصل هذا الكتاب: رسالة ماجستير، قسم العقيدة بالجامعة الإسلامية، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط: ١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م

٧- برتراند راسل، «تاريخ الفلسفة الغربية»، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، (مؤسسة هنداوي، الولايات المتحدة، ٢٠١٧م).

٨- برت إم هرو، «كتاب الموتى» الفرعوني، عن بردية آني بالمتحف البريطاني، ترجمه عن الهليوغريفية: السير ولس بدج، ترجمة: فيليب عطية، (ط: ١، ١٩٨٨م).

٩- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي (ت ٤٤٠هـ)، «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة». (عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ).

١٠- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت ٦٨٥هـ)، «تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل». المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ١، ١٤١٨هـ).

١١- تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، مراجعة لغة: عبد القادر الطلحي، نشر: المركز الوطني للبحث والتطوير، ليبيا.

١٢- ابن تيمية؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط: ٢، ١٤١١ هـ- ١٩٩١م.

١٣- ابن تيمية، أحمد بن تيمية، «مجموع الفتاوى» جمع وترتيب: عبد

الرحمن بن محمد بن قاسم، (الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، السعودية، سنة: ١٤٢٥ هـ- ٢٠٠٤ م).

١٤- الجرجاني، الشريف (ت٨١٦هـ)، «التعريفات». تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، (دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م).

١٥- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٨٣م.

١٦- الحريري، القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، أبو محمد البصري (ت٥١٦هـ)، درة الغواص في أوهام الخواص، المحقق: عرفات مطرجي، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط: ١، ١٤١٨/ ١٩٩٨هـ.

١٧- ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)، «جمهرة اللغة». تحقيق: رمزي منير بعلبكي، (دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٧م).

١٨- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤ هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، الناشر: دار الكتبي، ط: ١، ١٤١٤ هـ- ١٩٩٤م.

١٩- د. سهيل زكار، المعجم الموسوعي للديانات والعقائد والمذاهب والفرق والطوائف والنحل، تعريب: د. سهيل زكار، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م

٢٠- السيوطي، جلال الدين (ت٩١١هـ)، «معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم». تحقيق: د محمد إبراهيم عبادة، (مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط: ١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)

٢١- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت٥٤٨هـ)، «الملل والنحل». (الناشر: مؤسسة الحلبي).

٢٢- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، «فتح القدير». (دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط: ١، ١٤١٤ هـ).

٢٣- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (ت ٢٣٥ هـ»، «المصنف لابن أبي شيبة «تحقيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، (دار كنوز إشبيليا للنشر، الرياض، السعودية، ط١، ١٤٣٦ هـ/ ٢٠١٥ م، رقم: ٣٧٠٣٤).

٢٤- الصاحب بن عباد، إسماعيل (٣٢٦ - ٣٨٥ هـ)، «المحيط في اللغة». تحقيق: محمد حسن آل ياسين، (عالم الكتب، بيروت، ط: ١، ١٤١٤ هـ-١٩٩٤م).

٢٥- الطاهر ابن عاشور، محمد، «التحرير والتنوير»، (الدار التونسية للنشر، تونس، سنة النشر: ١٩٨٤هـ).

٢٦- الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (٢٢٤- ٣١٠هـ)، «تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن». (دار التربية والتراث، مكة المكرمة، الطبعة: بدون تاريخ نشر).

٢٧- عبد المجيد حامد صبح، «الرد الجميل على المشككين في الإسلام من القرآن والتوراة والإنجيل والعلم». (دار المنارة للنشر، المنصورة، مصر، ط: ١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣ م).

٢٨- ابن عثيمين؛ محمد بن صالح بن محمد (ت١٤٢١ هـ)، شرح العقيدة الواسطية، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط: ٦، ١٤٢١هـ.

٢٩- ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تقديم شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ط: ٢، ٢٠٠٥م.

٣٠- الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية». تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (دار العلم للملايين، بيروت، ط: ١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).

٣١- فياض محمد شريف، علم الحياة الكمومي، نشر: مؤسسة هنداوي، الولايات المتحدة، ٢٠١٧.

٣٢- القاضي نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، «دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون». ترجمه: حسن هاني فحص، (دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط: ١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م).

٣٣- القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، «تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن». تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (دار الكتب المصرية، القاهرة، ط: ٢، ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤م).

٣٤- كامل أحمد سعفان، «موسوعة الأديان القديمة»، جزء: معتقدات يونانية ورومانية، (دار الندى، القاهرة، ١٩٩٩).

٣٥- د ماجد بن محمد المرسال، النذير، مناقشة علمية لأبرز الشبهات، الرياض، ١٤٣١هـ.

٣٦- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، «موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة». (مصر، بدون تاريخ).

٣٧- محمد أبو المحاسن عصفور، معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم، الناشر: دار النهضة العربية للطباعة والنشر الطبعة: ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م

٣٨- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، «الجامع الصحيح «صحيح مسلم» تحقيق: محمد ذهني أفندي وآخرون، (الناشر: دار الطباعة العامرة، تركيا، عام النشر: ١٣٣٤هـ).

٣٩- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت ٧١١هـ)، «لسان العرب». الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، (دار صادر، بيروت، ط: ٣، ١٤١٤هـ).

٤٠- هنري رايدر هاجارد، «شِي الملكة الأسطورة». صدر عام: ١٩٢٨. (نشر الدار المصرية، القاهرة، ١٩٩٢).

٤١- هنري ميد، «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها»، ترجمة: فؤاد زكريا سنة ١٩٦٩، (مؤسسة: هنداوي، المملكة المتحدة، لسنة: ٢٠٢٢م).

٤٢- وِل ديورَانت، «قصة الحضارة». ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرون، (دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

٤٣- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الناشر: مؤسسة هنداوي، الولايات المتحدة، ٢٠١٤.

= الدوريات:

١- إلهام المعتز بالله عبد العظيم أبو الخير، «الخلود عند فلاسفة اليونان أصوله وتطوراته». مجلة كلية الآداب قنا، المجلد ٣٠، العدد ٥٣، الجزء١، يوليو/ ٢٠٢١م.

= المواقع الالكترونية:

١- ملحمة جلجامش، استرجعت بتاريخ ٥/ ١٢/ ٢٠٢٥ على موقع: https: / /www.marefa.org.

٢- د. حامد طاهر، «حلم الخلود»، مقال فلسفي منشور على موقع الدكتور حامد طاهر الشخصي، استرجعت بتاريخ ٢٥ / ١٢/ ٢٠٢٤ من الموقع الإلكتروني/ https: //hamedtaher.com

٣- مقالة الكترونية عن: **هيروشي إيشيغورو** استرجعت بتاريخ: ١٩/ ١/ ٢٠٢٥على الموقع الإلكتروني: https::: www.ra٢ej.com

٤- مجموعة من المؤلفين، «التجميد»، منشور بالمجلة الدولية للعلوم الصيدلانية والبحوث، نُشر بتاريخ: ٠١ يناير ٢٠٢٢، باللغة الإنجليزية، «Cryonics: A Review» (Journal of Cryobiology صفحة رقم ٩٥: ١٠٠، استرجعت بتاريخ ٩/ ١/ ٢٠٢٥، على موقع: https::: ijpsr.com: bft-article: cryonics-a-review:

٥- مجموعة من الؤلفين، «لحفظ بالتبريد: نظرة عامة على المبادئ والاعتبارات الخاصة بكل خلية The Feasibility of Cryopreserving»

Cryobiology» (Human Beings). نشر في مارس: ٢٠٢١.استرجعت بتاريخ ١٤/ ١/ ٢٠٢٥، على الموقع: https::: www.researchgate.net

٦- مجموعة من المؤلفين، مقال: «الحفظ بالتبريد للانسجة البشرية القابلة للحياة»، (BTTSR)، (مركز موريس للسرطان، جامعة كاليفورنيا في سان دييغو، لا جولا، كاليفورنيا، الولايات)، استرجعت بتاريخ ١٨/ ١/ ٢٠٢٥، على الموقع: https::: pmc.ncbi.nlm.nih.gov: about: copyright:

٧- إسلام صلاح، «الاستنساخ البشري وتقنيات نقل الوعي تطور ونجاح أم مخاطرة» مقال الكتروني، استرجع بتاريخ ٣٠/ ١٢/ ٢٠٢٤، على الموقع الإكتروني: https::: io.hsoub.com.

٨- إبراهيم غرايبة، «الذكاء الاصطناعي، ووعي الذات»، مقال منشور بتاريخ ١: ١: ٢٠٢٠، على موقع: https::: www.aletihad.ae: wejhatarticle: ١٠٤٨٦٥:، استرجع بتاريخ: ٢٨: ١٢: ٢٠٢٤م.

٩- علاء تدمري، «هل يمكن للذكاء الاصطناعي الوصول إلى الوعي الذاتي للإنسان؟» وهو خبير برمجة سحابيّة- الولايات المتّحدة، المقال منشور بتاريخ: ٢٩: ١٠: ٢٠٢٣م، على الموقع الالكتروني: https::: www. manhajiyat.com: ar.

١٠- Diane abdellatif، «الوعي الذاتي: رحلة الفهم والتطوير بين الإنسان والذكاء الاصطناعي» بتاريخ: يناير ٢٠٢٣،٢٦، استرجع بتاريخ: ٩: ٢: ٢٠٢٥.على الموقع الالكتروني:

https::: www.elmajale.com :01 :2023 :blog-post_67.html.

١١- Siim Lepik، «هل الذكاء الاصطناعي يحاكي الوعي، أم يصبح وعيا حقيقيا؟». مجلس أبحاث إستونيا، نشر: ٢٧: ١٠: ٢٠٢٣ - https::: ٢٥١٠٨-neurosciencenews.com: ai-consciousness-neuroscience

١٢- Soria bouameur، «الوعي الصناعي: هل يمكن نقل الوعي البشري إلى الآلة؟». (نشر بتاريخ: ٢٩: ١٠: ٢٠٢٤). استرجع بتاريخ ١١/ ١/ ٢٠٢٥ **على الموقع الالكتروني: بوابة أريد**: https::: portal.arid.my: .

١٣- «الذكاء الاصطناعي العصبي الرمزي: الموجة الثالثة»، استرجع بتاريخ ١١/ ١/ ٢٠٢٥، على الموقع الالكتروني: arXiv: ٢٠١٢,٠٥٨٧٦v٢ [[cs.AI https::: doi.org -: ١٠,٤٨٥٥٠ :٢٠١٢,٠٥٨٧٦.arXiv.

١٤- يونس الأزد، «نظرية الخلود الكمي، ما هي كيف تعمل؟». نشر في: ديسمبر ٢٠٢٤، على الموقع الالكتروني: https::: laionland.com.

١٥- حوار مرئي مع (راي كورزويل) على قناة «Adagio» - راي كرزويل يقول إننا سنصل إلى الخلود بحلول عام ٢٠٣٠ | التفرد قريب - الجزء الأول | ٢٠٣٠ Ray Kurzweil says We'll Reach IMMORTALITY by| ١ The Singularity IS NEAR - Part |-رابط اليوتيوب: https::: www. youtube.com: watch?v=lky٥NgIKHCM

١٦- صحيفة الشرق الأوسط، «البحث عن طرق الخلود الرقمي». لندن، بتاريخ ٨: أكتوبر: ٢٠١٨، تاريخ الاطلاع١٥/ ١/ ٢٠٢٥، على الموقع الالكتروني الشرق الأوسط: https::: aawsat.com: home: articl.

١٧- موقع الموسوعة البريطانية، استرجع بتاريخ ١/ ٢/ ٢٠٢٥:

https: //www.britannica.com/biography/Alasdair-MacIntyre

١٨- الموقع الالكتروني https: hbrarabic.co، استرجع بتاريخ ١/ ٢/ ٢٠٢٥.

31- Mājid ibn Muḥammad al-Marsal, al-Nadhīr: Munāqashah ‘Ilmiyyah li-Abrar al-Shubahāt, al-Riyāḍ, 1431 H.

32- al-Majlis al-A‘lā li-al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, Mawsū‘at al-Mafāhīm al-Islāmiyyah al-‘Āmmah, (Miṣr, bidūn tārīkh).

33- Muḥammad Abū al-Maḥāsin ‘Aṣfūr, Ma‘ālim Tārīkh al-Sharq al-Adnā al-Qadīm, (Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, al-Qāhirah, Ṭ.1, 1408 H / 1987 M).

34- Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Nīsābūrī, al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ «Ṣaḥīḥ Muslim», taḥqīq: Muḥammad Dhuhnī Afandī wa ākharūn, (Dār al-Ṭibā‘ah al-‘Āmrah, Turkiyā, 1334 H).

35- Ibn Manẓūr, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn al-Anṣārī (t. 711 H), Lisān al-‘Arab, ḥawāshī: al-Yāzijī wa jamā‘ah min al-lughawiyyīn, (Dār Ṣādir, Bayrūt, Ṭ.3, 1414 H).

36- Henry Rider Haggard, She: al-Malikah al-Usṭūrah, ṣadara ‘ām 1928, (al-Dār al-Miṣriyyah, al-Qāhirah, 1992 M).

37- Henry Mead, al-Falsafah Anwā‘uhā wa Mushkilātuhā, tarjamat Fu’ād Zakariyyā, 1969, (Mu’assasat Hindāwī, al-Mamlakah al-Muttaḥidah, 2022 M).

38- Will Durant, Qiṣṣat al-Ḥaḍārah, tarjamat Zaki Najīb Maḥmūd wa ākharūn, (Dār al-Jīl, Bayrūt, 1408 H / 1988 M).

39- Yūsuf Karam, Tārīkh al-Falsafah al-Yūnāniyyah, (Mu’assasat Hindāwī, al-Wilāyāt al-Muttaḥidah, 2014 M).

22- al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr (224–310 H), Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān, (Dār al-Tarbiyyah wa al-Turāth, Makkah al-Mukarramah, bidūn tārīkh).

23- ’Abd al-Majīd Ḥāmid Ṣubḥ, al-Radd al-Jamīl ‘alā al-Mushakkikīn fī al-Islām min al-Qur’ān wa al-Tawrāh wa al-Injīl wa al-‘Ilm, (Dār al-Manārah, al-Manṣūrah, Ṭ.1, 1424 H / 2003 M).

24- Ibn ‘Uthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ (t. 1421 H), Sharḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyyah, (Dār Ibn al-Jawzī, al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah, Ṭ.6, 1421 H).

25- Ibn Abī al-‘Izz al-Ḥanafī, Sharḥ al-‘Aqīdah al-Ṭaḥāwiyyah, taqdīm Shu‘ayb al-Arna’ūṭ, (Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, Ṭ.2, 2005 M).

26- al-Fārābī, Abū Naṣr Ismā‘īl ibn Ḥammād al-Jawharī (t. 393 H), al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyyah, taḥqīq: Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār, (Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn, Bayrūt, Ṭ.1, 1407 H / 1987 M).

27- Fayāḍ Muḥammad Sharīf, ‘Ilm al-Ḥayāh al-Kamūmī, (Mu’assasat Hindāwī, al-Wilāyāt al-Muttaḥidah, 2017 M).

28- al-Qāḍī Nikrī, ‘Abd al-Nabī ibn ‘Abd al-Rasūl al-Aḥmad Nikrī, Dusṯūr al-‘Ulamā’ = Jāmi‘ al-‘Ulūm fī Iṣṭilāḥāt al-Funūn, tarjamat Ḥasan Hānī Faḥṣ, (Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Bayrūt, Ṭ.1, 1421 H / 2000 M).

29- al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad, al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān, taḥqīq: Aḥmad al-Bardūnī wa Ibrāhīm Aṭfīsh, (Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, al-Qāhirah, Ṭ.2, 1384 H / 1964 M).

30- Kāmel Aḥmad Sa‘fān, Mawsū‘at al-Adyān al-Qadīmah, juz’: Mu‘taqadāt Yūnāniyyah wa Rūmāniyyah, (Dār al-Nadā, al-Qāhirah, 1999 M).

516 H), Durrat al-Ghawwāṣ fī Awhām al-Khawāṣ, taḥqīq: ‘Arafāt Maṭrajī, (Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, Bayrūt, Ṭ.1, 1418 / 1998 H).

13- Ibn Durayd al-Azdī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan (t. 321 H), Jamhurat al-Lughah, taḥqīq: Ramzī Munīr Ba‘labakkī, (Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn, Bayrūt, Ṭ.1, 1987 M).

14- al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Bahādur (t. 794 H), al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh, (Dār al-Kutubī, Ṭ.1, 1414 H / 1994 M).

15- Suhayl Zakkār, al-Mu‘jam al-Mawsū‘ī li-al-Diyānāt wa al-‘Aqā’id wa al-Madhāhib wa al-Firaq wa al-Niḥal, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1997 M.

16- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (t. 911 H), Mu‘jam Maqālīd al-‘Ulūm fī al-Ḥudūd wa al-Rusūm, taḥqīq: Muḥammad Ibrāhīm ‘Ibādah, (Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, Ṭ.1, 1424 H / 2004 M).

17- al-Shahrastānī, Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm (t. 548 H), al-Milal wa al-Niḥal, (Mu’assasat al-Ḥalabī).

18- al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn ‘Abd Allāh al-Yamanī (t. 1250 H), Fatḥ al-Qadīr, (Dār Ibn Kathīr, Dār al-Kalim al-Ṭayyib, Dimashq – Bayrūt, Ṭ.1, 1414 H).

19- Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Kūfī (t. 235 H), al-Muṣannaf, taḥqīq: Sa‘d ibn Nāṣir Abū Ḥabīb al-Shathrī, (Dār Kunūz Ishbīliyyah, al-Riyāḍ, Ṭ.1, 1436 H / 2015 M).

20- al-Ṣāḥib ibn ‘Abbād, Ismā‘īl (326–385 H), al-Muḥīṭ fī al-Lughah, taḥqīq: Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, (‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, Ṭ.1, 1414 H / 1994 M).

21- al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, Muḥammad, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, (al-Dār al-Tūnisiyyah li-al-Nashr, Tūnis, 1984 M).

Bert M. Harrow, Kitāb al-Mawtā al-Fir‘awnī, ‘an bardiyyat Ānī bi-al-Maṭḥaf al-Briṭānī, tarjamat ‘an al-Hiyūghlīfiyyah: al-Sir Walis Budj, tarjamat: Filīb ‘Aṭiyyah, (Ṭ.1, 1988 M). al-Bīrūnī, Abū al-Rīḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Khwārizmī (t. 440 H), Taḥqīq mā li-al-Hind min Maqūlah Maqbūlah fī al-‘Aql aw Mardhūlah, (‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, Ṭ.2, 1403 H).

6- al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn Abū Sa‘īd ‘Abd Allāh ibn ‘Umar al-Shīrāzī (t. 685 H), Tafsīr al-Bayḍāwī = Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl, taḥqīq: Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Mar‘ashlī, (Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, Ṭ.1, 1418 H).

7- Ted Honderich, Dalīl Aksfūrd li-al-Falsafah, tarjamat Najīb al-Ḥaṣādī, murāja‘ah lughawiyyah: ‘Abd al-Qādir al-Ṭalḥī, al-Nashr: al-Markaz al-Waṭanī li-al-Baḥth wa al-Taṭwīr, Lībiyā.

8- Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm (t. 728 H), Dar’ Ta‘āruḍ al-‘Aql wa al-Naql, taḥqīq: Muḥammad Rashād Sālim, al-Nāshir: Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyyah, Ṭ.2, 1411 H / 1991 M.

9- Ibn Taymiyyah, Majmū‘ al-Fatāwā, jam‘ wa tartīb: ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, (Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Munawwarah, 1425 H / 2004 M).

10- al-Jurjānī, al-Sharīf (t. 816 H), al-Ta‘rīfāt, taḥqīq: jamā‘ah min al-‘ulamā’ bi-ishrāf al-nāshir, (Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Bayrūt – Lubnān, Ṭ.1, 1403 H / 1983 M).

11- Jamīl Ṣalībā, al-Mu‘jam al-Falsafī, Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, al-Qāhirah, 1983 M.

12- al-Ḥarīrī, al-Qāsim ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Uthmān al-Baṣrī (t.

Index of Sources and References

1- Aḥmad Shalabī, Adyān al-Hind al-Kubrā, Maktabat al-Nahḍah, Miṣr, Ṭ.11, Sanah: 2000 M.

2- Aḥmad Mukhtār ʻAbd al-Ḥamīd ʻUmar (t. 1424 H), Muʻjam al-Lughah al-ʻArabiyyah al-Muʻāṣirah, al-Nāshir: ʻĀlam al-Kutub, Ṭ.1, 1429 H / 2008 M.

3- Anwar al-Jundī, al-Shubuhāt wa al-Akhtā' al-Shā'iʻah fī al-Fikr al-Islāmī, Dār al-Iʻtiṣām.

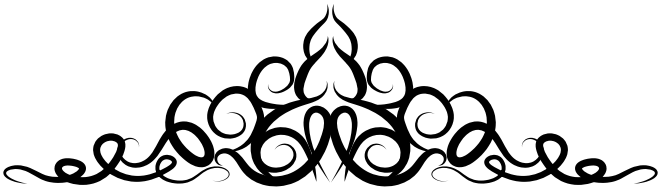
4- al-Āmidī, Abū al-Ḥasan Sayf al-Dīn ʻAlī ibn Abī ʻAlī ibn Muḥammad ibn Sālim al-Thaʻlabī (t. 631 H), Ghāyat al-Marām fī ʻIlm al-Kalām, taḥqīq: Ḥasan Maḥmūd ʻAbd al-Laṭīf, al-Nāshir: al-Majlis al-Aʻlā li-al-Shu'ūn al-Islāmiyyah – al-Qāhirah.

5- al-Bukhārī, Abū ʻAbd Allāh Muḥammad ibn Ismāʻīl al-Juʻfī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, taḥqīq: Muṣṭafā Dīb al-Bughā, (Dār Ibn Kathīr, wa Dār al-Yamāmah, Dimashq, Ṭ.5, 1414 H/ 1993 M). Abū Bakr Muḥammad Zakariyyā, al-Shirk fī al-Qadīm wa al-Ḥadīth, aṣl al-kitāb risālah mājistīr, Qism al-ʻAqīdah bi-al-Jāmiʻah al-Islāmiyyah, al-Nāshir: Maktabat al-Rushd li-al-Nashr wa al-Tawzīʻ, al-Riyāḍ – al-Mamlakah al-ʻArabiyyah al-Suʻūdiyyah, Ṭ.1, 1421 H / 2000 M. Bertrand Russell, Tārīkh al-Falsafah al-Gharbiyyah, al-Kitāb al-Awwal: al-Falsafah al-Qadīmah, tarjamat Zaki Najīb Maḥmūd, murājaʻah: Aḥmad Amīn, (Mu'assasat Hindāwī, al-Wilāyāt al-Muttaḥidah, 2017 M).

فهرس الموضوعات

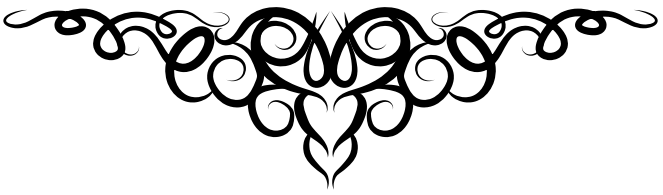
ملخص البحث ٤٦١
Abstract ٤٦٢
المقدمة ٤٦٣
التمهيد ٤٦٩
مفهوم الخلود ٤٦٩
الخلود الرقمي ٤٧٠
الوعي ٤٧١
الوعي الكمي ٤٧٤
المبحث الأول: فلسفة الخلود بين الوهم والحقيقة ٤٧٦
المطلب الأول: فلسفة الخلود عبر التاريخ ٤٧٦
المطلب الثاني: أنواع الخلود ٤٨٣
الخلود البيولوجي ٤٨٣

الخلود الاجتماعي ٤٨٣
الخلود الأخلاقي ٤٨٥
المطلب الثالث: عقيدة البعث والخلود ٤٨٧
المبحث الثاني: الخلود الرقمي وإشكاليات الحفاظ على الهوية البشرية ٤٩١
المطلب الأول: الخلود بطريقة تجميد الاجساد بين الواقع الخيال ٤٩١
المطلب الثاني: نقل الوعي البشري..... ٤٩٨
المطلب الثالث: نظرية الخلود الكمي..... ٥٠٦
نقد فكرة الخلود من منظور العقيدة الإسلامية..... ٥١١
الخاتمة..... ٥١٦
النتائج والتوصيات ٥١٨
فهرس المصادر والمراجع ٥٢١
Index of Sources and References ٥٣٥
فهرس الموضوعات ٥٣٦



Saudi Socity

For Theological Studies



Contents

Subject:	Page:
- Volunteering in Islam and its relationship to belief in terms of influence: an analytical influence study D. Badr bin Muhammad bin Ibrahim Al Wahaibi	13
- The conditions by which the hypocrites are distinguished from the infidels in the afterlife and the wisdom behind them: collection and study D. Bassam bin Mariziq bin Marzouq Al-Hujaili	83
- Imam Abu Saeed Al-Darimi's approach to dealing with the people of heresy through his book "Al-Nadh" D. Al-Shaima bint Muhammad bin Abdullah Al-Houti	139
- A message from the reader's voice regarding the following Qur'an in the tongue: Is it created or uncreated? By: Abu Abdullah Muhammad bin Musa Al-Omrani (568 AH): Study and investigation D. Mona bint Abdul Rahman bin Ibrahim Al-Shenaifi	215
- Charles de Foucault, the Vatican's pioneer in Christian-Islamic dialogue, and his position on Islam: a critical analytical study D. Ayed bin Saad Al-Dosari	289
- Revolutionary thought among contemporary Western philosophers: a critical study according to the doctrine of the Sunnis and the community Mr. Dr. Maher Abdul Rahim Khoja	379
- The philosophy of immortality and the problems of digital immortality: a critical doctrinal study D. Hiyam Abbas Abdel-Al Mahmoud	459

Material published in the Journal expresses the opinions of its author (s).

JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES

Publication Guidelines for the Journal of Theological Studies

1. The research must be original and unpublished.
2. It must be original، unique، and contribute to knowledge.
3. It must be within the scope of the Journal's specialty.
4. The material submitted cannot be part of prior published research.
5. It must adhere to the standards and methodology of academic research.
6. The research should be submitted in a single file containing the following elements:

- **Title page**: including the author's basic information in both Arabic and English.
- **Abstract**: in both Arabic and English.
- **Introduction**: which includes an introduction to the top-

ic، its importance، reasons for selecting it، research objectives، the scope of the research، previous studies، research outline، and methodology.

- **Main body of the research.**
- **Conclusion**: summarizing key findings and recommendations.
- **References**: in Arabic.
- **Romanized (Latin-script) list of Arabic references** in a separate list.
- **Necessary appendices** (if any).
- **Table of contents**.

7. The research، in its entirety، must not exceed 12،000 words or 70 pages.

8. The basic research information should be provided in both Arabic and English on the title page، and include: (the title، author's name، academic rank، affiliation "department and university،" and email).

9. Each abstract (Arabic and English) must not exceed 200 words and should fit on a single page، including: the title، main objectives، general methodology، key findings، and recommendations، with an emphasis on accurate translation.

10. Each abstract (Arabic/English) should include up to 5

keywords that accurately represent the research topic and primary themes.

11. The following standards must be observed in manuscript editing:

- Originality and academic value.
- Manuscript(s) should be complete copies، not partial segments.
- The scholarly methodology must be applied in manuscript editing.

12. Submissions must be sent to the journal's email (aqeedaamm@gmail.com) as two separate files (each containing both Word and PDF formats): one file containing the author's full details and the other anonymized.

13. Upon acceptance for publication، all publishing rights are transferred to the journal، which reserves the right to republish the research in print or electronic formats and to include it in local and international databases، with or without compensation، without requiring the author's permission.

14. The researcher is responsible for reviewing their research for linguistic and typographical accuracy.

15. The author may not republish their research published in the journal in any other publication medium without written permission from the journal's Editor-in-Chief.

16. Opinions expressed in the published research papers reflect only the views of the authors and do not necessarily represent the views of the journal or the organization.

JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES

Editorial Board:

Editor in Chief:

Prof. Tariq bin Saeed Al-Qahtani

Managing Editor:

Prof. Fahad Bin Issa Al-Enazi

Editors:

Prof. Abdullah bin Isa Al-Ahmadi

Prof. Abdullah bin Muhammad Al-Sanad

Prof. Altaf Al-Rahman bin Thana Allah

Prof. Ameen bin Ahmed Al-Sa'di

Prof. Adel bin Hajji Al-Amiri

Journal Secretary:

Abdullah Ahmad Abdullah

About the Journal

The Journal of Theological Studies is a refereed academic journal, published by the Saudi Academic Association for the Study of Theology, Religions, Sects & Ideologies, under the supervision of the Islamic University in Madinah. The journal aims to publish research and academic studies as well as authenticated manuscripts, in the fields of theology, religions, sects and ideologies.

An expert board comprising several university professors is responsible for editing the journal and authorizes the studies to be published after the approval of two specialists.

The journal published the first number in Muharram 1430 (January 2009) and issues two numbers periodically every year.

Correspondence

All correspondence should be addressed to the managing editor:

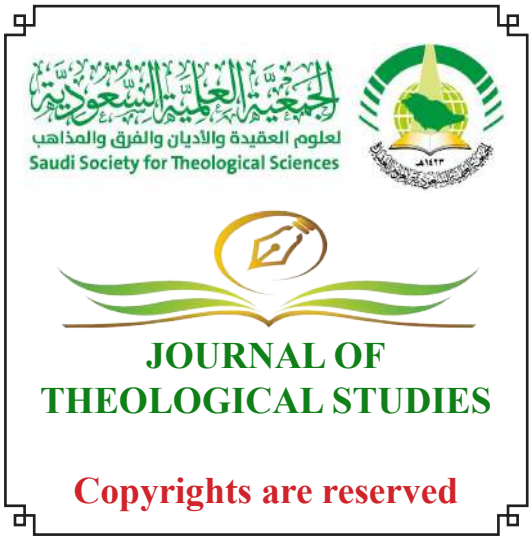
Mobile: **+966552534282**

Phone: **+966148137044**

Email: **aqeedaamm@gmail.com**

https://t.me/tahmilkutubwarosaililmiyah

بسم الله الرحمن الرحيم



JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES

Copyrights are reserved

Printed Version:
International Standard
Serial No. Of Journal (P-ISSN)
1658 - 516 X
Deposit No. In King
Fahd National Library
7617 - 1430

Electronic Version:
International Standard Serial No.
Of Journal (E-ISSN)
1658 - 8401
Deposit No. In King
Fahd National Library
2084 - 1441

مجلة الدراسات العقدية

KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF EDUCATION
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH
COLLEGE OF THEOLOGY AND DA'WAH
SAUDI SCIENTIFIC ASSOCIATION
FOR SCIENCES OF THEOLOGY,
RELIGIONS, SECTS & IDEOLOGIES

JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES

A Refereed Academic Journal

Volume (18) - Number (37) - Rajab (1447 AH) - January (2026 AD)